PLOTINS
METAPHYSIK D

VON

JOHANNES THEODORA
DOKTOR DER PHILOSO



TINS
K DES SEINS

N

DORAKOPULOS

PHILOSOPHIE



PLOTINS METAPHYSIK DES SEINS

VON

JOHANNES THEODORAKOPULOS
DOKTOR DER PHILOSOPHIE



1 9 2 8

DRUCK UND VERLAG DER KONKORDIA A.G. · BÜHL/BADEN

Theodora Tsatsos
zugeeignet

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

In der vorliegenden Schrift wird der systematische Versuch gemacht, die Metaphysik des letzten großen Denkers der Antike in ihren wesentlichen Gründen zu verstehen. Es wird dabei aus einer inneren Bekanntschaft mit dem Texte Plotins heraus unternommen, die Gedanken des Philosophen in einer absolut systematischen Form nachzudenken und sie frisch wiederzugeben, ohne daß hierbei auf die übliche Einteilung der Prinzipien des Systems Plotins eingegangen wird. Im allgemeinen hat man bis jetzt, einem traditionellen Schema nachfolgend, die Prinzipien des plotinischen Systems für sich auseinandergelegt und jedes für sich behandelt, in der Weise, daß man bei allen bis jetzt gemachten Versuchen, den Sinn der Metaphysik Plotins zu fassen, unwillkürlich den Eindruck einer Zerreißung der Einheit des Systems hat. Im Gegensatze zu dieser Behandlungsweise werden in dem vorliegenden Versuche die Grundzüge der plotinischen Metaphysik alle zugleich behandelt, wie es einer rein philosophischen Betrachtungsweise gemäß ist. Das Ineinandergreifen der Prinzipien des Seins und der Qualitäten der Substanz, wie Plotin es sich denkt, und wie es in allen „Enneaden" zur Darstellung gebracht wird, wird auch in der gegenwärtigen Schrift zur Grundvoraussetzung gemacht. Alle Versuche, das eine oder andere Prinzip der plotinischen Metaphysik zu bestimmen, sind daran gescheitert, daß sie das betreffende Prinzip aus seinem systematischen Verwobensein mit den übrigen Denkmotiven herausgelöst und für sich behandelt haben, während es das wesentliche Merkmal der philosophischen Behandlungsweise ist, daß sie die Wesensmomente alle zugleich voraussetzt und die Abgrenzung der Prinzipien in gegenseitiger, dialektischer Weise behandelt. Alle Aussagen, die z. B. über das Prinzip der „Seele" gemacht werden, gelten zugleich in einer bestimmten, eben dialektischen Weise auch für das Prinzip der Vernunft und umgekehrt. Dasselbe gilt von den Bestimmungen, die die Beziehung von der

Vernunft und von dem einen, unaussprechbaren Weltgrunde betreffen. Die Definition und die Negation sind die Methoden alles dialektischen Verfahrens.

In dieser Weise sind die drei Grundprinzipien des Seins, die „Psyche", der „Nus", das „Eine", wie Plotin sie denkt, gleich im ersten Kapitel der vorliegenden Schrift behandelt. Im weiteren Fortgange der Untersuchung wird dieses Verfahren vorausgesetzt. Von diesem Zentrum systematischer Haltung aus werden dann alle Radien, die den Kreis des plotinischen Denkens qualifizieren, dergestalt behandelt, daß, nach Vollendung der Behandlung, man den notwendigen Gang des Denkens übersehen und ihn in seiner philosophischen Konsequenz einsehen kann.

Zum Träger des Seins, soweit es faßbar ist, wird bei Plotin die „Seele" gemacht. Der Bereich des psychischen Prinzips reicht, trotz seiner wesentlichen Andersheit zum noetischen, ebensoweit, wie die Grenzen des Prinzips der Vernunft reichen; ja, der Seele letztes Sollen ist, die Grenzen der Vernunft zu transzendieren, sich allein zu setzen und sich all-einig zu „fühlen". Dieser letzte Akt aber der philosophischen Seele ist nur dann möglich, wenn die Seele alle die Radien ihres Kreises durchlaufen hat und sie in ihrer Bedingtheit vom Zentrum eingesehen hat. Erst nach diesem Durchgang dianoetischer und noetischer Art kann die Seele die Zusammenschau (Synopsis) des Seins und die Innenschau (Enorasis) ihrer selbst vollziehen. Die methodischen Wege, die zum Begreifen der Qualität der Zahl und der Zeit führen, die „psychologische" Erfahrung, welche die Einsicht in die dämonische Beschaffenheit des Eros und in das allseitige Durchgreifen des Prinzips des Schönen bedingt, die Erfassung des metaphysischen Verhältnisses von Seele und Materie und spezieller: von allgemeiner und von besonderer Beseeltheit, schließlich die Einsicht in die Beziehung von Idee und Natur, sind absolut notwendig, um der Seele die Freiheit zu ermöglichen, sich selbst in all-einiger Weise zu setzen. Dies absolute Verhältnis der Seele zu sich selbst und zur Welt überhaupt ist zwar das Hauptziel des plotinischen Philosophierens, kann aber nicht, wie man im allgemeinen angenommen hat, ohne die streng systematische Einführung der Seele in das Wesen der Zeit einerseits und in das der unsinnlichen Welt andererseits, vollzogen werden. Der Begründer des Neuplatonismus wird dadurch erst zum Vollender

des griechischen Geistes, dessen erste Forderung das Eine war. Dies Eine wird bei Plotin erst wahrhaft entdeckt, nachdem das griechische Denken auf seinem fast tausendjährigen Wege durch das Viele hindurchgegangen ist. Plotin wird damit auch zum Vollender des Prinzips der griechischen Kunst und des von ihr interpretierten griechischen Mythos. In diesem Geiste versucht die vorliegende Schrift den letzten großen philosophischen Charakter der Antike in seiner Systematik zu erfassen.

Der Titel der Schrift „Metaphysik des Seins" ist im Gegensatze zur „Dialektik des Seins", und zwar derjenigen Platons gewählt (vgl. meine Schrift: Platons Dialektik des Seins, Tübingen, Mohr 1927), und will sagen, daß wir es bei Plotin mit einer Metaphysik zu tun haben, während wir bei Platon einer Dialektik begegnen, die sich ihrer Grenze bewußt ist, und, sofern sie auf Probleme stößt, die diese ihre Grenzen übersteigen, diese nur noch entweder mythologisch oder ästhetisch behandelt. In der Metaphysik Plotins hingegen werden alle ästhetischen und mythologischen Probleme in Bezug auf den einen metaphysischen Ursprung des Seins behandelt. Besteht das Hauptmerkmal der Dialektik in der Trennung des Seins und in dem qualitativen Unterschiede der Seins-Prinzipien zu einander, so liegt die Eigenart der Metaphysik darin, daß sie alle Seins-Qualitäten unter Zugrundelegung eines Prinzips behandelt, wobei die Trennungen, die sie auch vornimmt, nur noch als methodische Hilfsmittel zu gelten haben.

Heidelberg, den 20. Juni 1928.

Johannes Theodorakopulos.

Kapitel I.

Die Grundbegriffe des Systems.

Der Begriff der Seele, der Begriff der Vernunft, der Begriff des Einen.

Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ: τὸ δὴ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ'αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ'αὐτό· μέγιστον δὲ μετ'αὐτὸ νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνο καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου·ἐκεῖνο δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττων ἁπάντων νοῦς, ὅτι τἆλλα μετ'αὐτόν· οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος· ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ, ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ᾖ νοῦς. ὁρᾷ δὲ αὐτὸ οὐ χωρισθείς, ἀλλ'ὅτι μετ'αὐτὸ καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεγεννημένον καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

Enn. V, 1, 6.

Erblickt man die Grundvoraussetzung des plotinischen Philosophierens in der Beziehung der Seele zu Gott, so wird man von hieraus gleich verstehen können, daß für Plotin die Richtung der Psyche auf die Sinnlichkeit und ihre Inangriffnahme von der Welt des Werdens als etwas nicht nur nicht Gesolltes, d. h. dem axiologischen Begriffe der Psyche Widersprechendes, sondern zugleich als etwas Anti-thetisches, d. h. dem usiologischen Bestande der Psyche, wie er von Gott aus bestimmt ist, Entgegengesetztes ist. Vom Bereiche des Logos aus gesehen ist die sinnliche Betätigung der Psyche bloß eine unlogische Funktion. Als eine nicht gesollte Handlung kann sie hingegen erst dann charakterisiert werden, wenn die Seele in ihr allein eine Begründung ihrer Erkenntnis sucht, oder wenn sie sich allein in der Sinnlichkeit aufhält. Sobald aber die Sinnlichkeit nicht zu einem Grunde, sondern bloß zu einem Mitgrunde der Erkenntnis gemacht wird, kann man nicht mehr von einem Nichtsollen bei der Betätigung des sinnlichen Eidos reden.

Da aber der Endzweck des plotinischen Philosophierens in der absoluten Vereinigung der Seele mit sich selbst und zugleich mit dem Einen, dem göttlichen Prinzip, liegt, wobei der logisch-axiologische Gang der Psyche durch das Sein nicht geleugnet, sondern als unbedingt notwendig vorausgesetzt wird, so ist jedes Fernbleiben der Psyche von ihrem Ursprung als etwas Gott gegenüber Anti-thetisches aufzufassen. Ja in diesem Fernbleiben muß man nicht nur den Grund der Nichterkenntnis Gottes vonseiten der Psyche, sondern zugleich der Nichterkenntnis ihrer eigenen Gesetzlichkeit erblicken. Darin also, daß die Psyche anders wird oder anders sich setzt, als der Grund ihres Seins ist, muß man den Ursprung ihres Werdens, d. h. ihrer Bewegung ausschließlich in der sinnlichen Welt sehen. Die bloße Andersheit oder das bloße Anderssein würde aber nicht ausreichen, um die Seele von ihrem Grunde zu entfernen, wenn nicht auf Grund dieser Andersheit eine negative Beziehung der Seele in Bezug auf das Eine oder die Vernunft selbst sich gestalten würde. Nur in dieser negativen Beziehung soll man den Grund des Abgewandtseins der Seele von Gott erblicken.

Aus der Grenzenlosigkeit des sinnlichen Objekts, worauf das sinnlich-anschauliche Eidos der Psyche sich bezieht, entsteht eine unaufhörliche und in jedem Punkte ihres Prozesses sich selbst vernichtende Bewegung, wodurch das Sein der Psyche in ein Werden aufgelöst wird. Darin kann die Psyche keine Anhaltspunkte und keine methodischen Gesichtspunkte finden, und deshalb bleibt sie nicht nur notwendig unfruchtbar, sondern sie vergißt zugleich ihre Herkunft und ihren Grund. Um aber diesem Verhältnis der Seele zu den nichtseienden Gegenständen eine noch bestimmtere Charakterisierung zu geben, ist es notwendig, es aus Wertgesichtspunkten heraus zu betrachten.

Das Nichtseiende, welches die Seele in ihrer zeitlichen Beziehung bestimmt, d. h. in Anspruch nimmt, kann erst dann restlos in seiner Negativität begriffen und gewürdigt werden, wenn es als etwas Wertloses, ja wenn es sogar als etwas Wertfeindliches angesehen wird. Sobald aber diese seine Bezeichnung gültig ist, werden nicht nur das Nichtsein und das Sein als Wertgesichtspunkte, sondern es wird zugleich dadurch die Psyche selbst, soweit sie das Eine oder das Andere bejaht oder verneint, in einen wertmäßigen Zusamenhang hineingezogen, d. h. sie wird selbst zu einem W e r t p r i n z i p erhoben. Darin, daß die Psyche in ihrer Ganzheit als wertvoll angesehen wird, würde auch das κατ' ἐξοχήν Griechische und das die antike von der modernen wertphilosophischen Begriffsbildung grundsätzlich Unterscheidende liegen.

Die Psyche ist für P l o t i n sowohl wie auch für P l a t o n etwas Göttliches, oder wenigstens etwas, welches sich durch den Logos und durch das Sein dem Gotte ähnlich machen und sich ihm nähern kann. Indem sich also die Psyche zum Nichtseienden hinwendet, und es als wertvoll wertet, entwertet sie damit sich selbst, d. h. sie ist nicht mehr imstande, sich selbst als einen Wert und zwar als einen absoluten Wert anzuerkennen. Nur deshalb ist es ihr unmöglich, das Sein als ihren Grund und ihren Wertbezugspunkt zu begreifen, weil sie sich selber nicht als einen letzten, d. h. spezifischen Wert anerkennen kann. Die Gründe also der völligen Unkenntnis des ersten Prinzips, worin auch die Psyche ihren letzten Bestand hat, sind einerseits die Wertung des Wertlosen, d. h. des Nichtseienden, und andererseits die Entwertung der eigenen Geltung, welche in der Gesetzlichkeit der Psyche zum Ausdruck kommt.

Damit entsteht zugleich ein negativer Eros. Die Psyche, indem sie das Andere in der Zeit verfolgt und würdigt, negiert damit ihren eigenen Wert, d. h. sie gibt zu, daß sie etwas dem Werte nach Geringeres ist, als das von ihr Bewunderte. Solange die Bewunderung nicht nach dem Gesetze und dem unwandelbaren Eidos sich richtet, kann sie noch nicht als etwas Philosophisches angesehen werden. Ihr Grund ist nicht der rein philosophische Eros. Indem aber die Psyche sich als Wertloses oder wenigstens als dem Nichtseienden gegenüber dem Werte nach Geringeres setzt, wird es ihr unmöglich sein, irgend eine positive Beziehung zu sich und irgendeine durchgreifende Besinnung auf die Physis und die Dynamis, d. h. auf die Eigenart und die spezifische Funktion des Göttlichen in sich zu vollziehen.

Sobald also der Versuch gemacht wird, das Nichtseiende, soweit es in seiner Wertlosigkeit und in seiner Wertfeindlichkeit gefaßt wird, zu bestimmen, werden dabei, wie angedeutet, das Seiende und das die Beziehung selbst Vollziehende, also die Psyche, als Werte vorausgesetzt. Ja, eine endgültige Erkenntnis des negativen Weges der Psyche ist gar nicht möglich, ohne die Bestimmung ihrer positiven Richtung zu Ende gedacht zu haben. Hier, wo es uns nur um die Grundprinzipien oder um die Grundqualitäten des Seins zu tun ist, und zwar in seiner Allgemeinheit gefaßt, soweit es die sinnliche, die unsinnliche und die übersinnliche Welt in sich begreift, werden wir direkt zu der Bestimmung des Prinzips der Psyche vorgehen, ohne ausführlich auf die Wege, die die Psyche einerseits nach der sinnlichen und andererseits nach der unsinnlichen Welt führen, einzugehen.

Im Gegensatz zu allem nicht psychischen Sein, dessen Zusammenhang ein mechanischer ist, und dessen Einheit nur eine rein logische ist, d. h. erst durch ein logisches Prinzip, welches aus einer anderen Sphäre stammt, und auf Grund des Urteilens geschaffene Einheit ist, liegt das grundsätzliche Charakteristikum des psychischen Prinzips darin, daß es in sich eine einheitliche Funktion und eine wechselbezügliche Dynamis schließt, worin die Mannigfaltigkeit des psychischen Etwas von vorneherein durch die Einheit gesetzt und erzeugt wird, und zu ihr in durchgängiger Beziehung steht. Dieses einheitliche Prinzip des Psychischen, soweit es mit der sinnlichen Welt verflochten ist, bildet den Grund aller mikrokosmischen und aller makrokosmischen Gebilde. Dem Prinzipe der Psyche verdankt alles

Lebendige sein Dasein. Das sichtbare All würde ohne die einheitliche und bildende Funktion der Psyche gar nicht möglich sein. Der Kosmos ist eine Leistung der Psyche.

Um aber der Psyche diese bildende und schaffende Funktion zuschreiben zu können, muß man sie als eine grundsätzliche Andersheit zum sinnlichen und rein körperlichen Sein denken. Die Seele muß etwas Anderes sein, als das, was von ihr bewegt, geformt und belebt wird. Dieses Anderssein darf nicht als ein gleichgültiger Unterschied gedacht werden, sondern es muß, sofern es die Funktion des Formens und des Bildens in sich schließt, als ein Prinzip aufgefaßt werden, welches, seinem Werte nach, etwas Höheres ist als alles andere, welches wird und vergeht, sobald die Psyche, welche ihm das Leben verleiht, es verläßt.

Die Art, wie das Physische durch das Psychische beherrscht, und wie es von ihm durchdrungen wird, wie das Eine in das Andere eingeht, d. h. wie sich beide aufeinander beziehen, und wie aus diesem Verhältnis dieser beiden ein Drittes entsteht, kann nur vergleichsweise angedeutet und nur intuitiv eingesehen werden. Die erkennende Psyche des einzelnen Subjekts kann die bildende Funktion der nichterkennenden am besten nur so begreifen, indem sie sich auf die allgemeine Seele, welche den Kosmos überhaupt durchdringt und gestaltet, bezieht, wobei wiederum die Trennung des erkennenden von dem nichterkennenden, sondern bloß sinnlich sich verhaltenden Eidos in dem einzelnen Subjekt vollkommen durchgeführt sein soll, falls eine erkenntnismäßige Beziehung der einzelnen Seele nicht nur zu sich selbst, sondern zugleich zu der allgemeinen Seele zustande gebracht werden soll.

Die absolute Ruhe und die völlige Losgelöstheit des erkennenden von dem nichterkennenden Eidos bedingt, d. h. ermöglicht auch die Trennung von Physischem und Psychischem im Kosmos, d. h. die Spaltung des ganzen sichtbaren Kosmos in seine ihn konstituierenden Momente ist nur dann erkenntnismäßig vollziehbar, wenn die erkennende Psyche im dialektischen Verfahren zu Hause ist, wobei man immer vor Augen haben muß, daß diese Trennung nur vom erkennenden Subjekt aus möglich ist, und nur zu dem Zwecke der Erkenntnis vorgenommen wird. Wenn die Trennung vollzogen wird, so soll dabei durch das Zeitliche, d. h. durch die Unendlichkeit der Formen, welche die Seele vermöge ihrer sinnlichanschaulichen und sinnlichbilden-

den Funktion dem Nichtseienden gibt, hindurchgegangen sein, oder besser gesagt, dieser zeitliche Prozeß soll überwunden, d. h. antizipiert werden. Es wird dabei ein absoluter Akt des Denkens notwendig sein, d. h. eine durchaus außerhalb der zeitlichen Sphäre sich vollziehende Synthesis des Denkens, um den Anfang — wobei man wiederum nicht an einen zeitlichen Anfang denken darf — der Bildung des Kosmos durch das Prinzip der Seele zu begreifen.

Das sinnliche Etwas vor seiner Berührung mit dem psychischen Prinzip soll als etwas für sich, d. h. als etwas durchaus A-psychisches verstanden werden. Erst durch die Vermählung der zwei grundsätzlichen Andersheiten, welche nicht anders als ein nicht weiter zu begründender Akt metaphysischer Art zu denken ist, entsteht ein lebendiges Gebilde, welches dann dem Gesetze der Zeit unterworfen ist.

Das in sich verharrende und von sich aus unbewegliche Etwas, welches vor der Bildung da steht, also das totale Nichtsein der Form, die sogenannte Materie, oder das Grenzenlose (Apeiron), muß so gedacht werden, daß es von sich aus niemals zu einer schöpferischen Bewegung oder zu einem es selbst gestaltenden Prozeß kommen würde. Alle Formen also, welche dieses in sich formlose Etwas im Laufe der Zeit annehmen kann, werden von dem Prinzip und dem Eidos der Psyche stammen müssen. Das formlose Etwas, an sich gedacht, steht selbst außerhalb der Zeit. Es selbst soll also als die absolute Negativität der Form und deswegen als absolut tot und am meisten von dem Einen, also dem Agathon, entfernt gedacht werden.

Vergleichsweise läßt sich diese Durchdringung des A-psychischen vom Psychischen veranschaulichen, indem man etwa an die Beleuchtung der Wolken durch das Sonnenlicht denkt. Jeder Vergleich aber, der aus der zeitlichen Welt stammt, ist von vorneherein nichtssagend und kann den metaphysischen Akt der Vermählung vom Nichtsein des Formlosen und vom Sein des Formenden, also die Verbindung von Materie und Form, von Körper und Seele uns gar nicht näher bringen. Nur nachdem man diesen metaphysichen Akt in einen rein dialektischen Akt des Denkens übersetzt hat, kann ein Bild aus der sinnlichen Welt eine Bedeutung für etwas rein Unsinnliches, ja sogar etwas Übersinnliches bekommen.

Das formlose Etwas wird, indem es sich der Vermählung mit dem Formenden hingibt, aus seiner indifferenten Zeitlosigkeit in eine differente Zeitlichkeit hereingezogen, wobei wiederum die Differenz aus der Zeitlosigkeit, aber nicht des Formlosen, sondern der der Form stammt. Dieses Prinzip der differenten Bildung angewandt auf das Weltganze, d. h. auf das Ganze des Formlosen in der Welt, ergibt den Kosmos, wie er in seiner Einheit und Totalität vor uns steht, und dessen Trennung wir nur, um ihn zu verstehen, vollziehen. Nicht also in der einfachen Zeitlosigkeit, wie sie der reinen Materie zugeschrieben werden kann, sondern in einer differenten Zeitlosigkeit, d. h. in einer solchen, worin Ordnungsmomente zum Ausdruck kommen, liegt der eigentliche Wert des sichtbaren Kosmos. Dadurch daß er eine Gesetzlichkeit in seiner Bewegung aufweist, kann er als ewig angesehen werden. Das Weltganze wird durch diese gesetzliche Beherrschung und Durchdringung von der Psyche zu einem vollkommenen ζῷον. Darin muß besonders die eigentliche Leistung und die spezifische Qualität der Seele erblickt werden, daß sie das Weltganze festhält und nach ihren Gesetzen führt.

Das quantitative Etwas, welches uns durch die Anschauung gegeben ist, muß in seiner Gesamtheit als beseelt gedacht werden, wobei immer daran erinnert werden muß, daß diese Beseeltheit nicht mit der materialistischen Auffassung der Seele, wonach sie eine Funktion des Körpers sein soll, verwechselt werden darf. Die Seele ist bei Plotin als ein anderes Prinzip zu denken, d. h. als ein neues Etwas, dessen Ableitung vom Körper unmöglich ist. Vielmehr würde das Gegenteil davon leichter zu beweisen sein, und den Voraussetzungen der Plotinischen Begriffsbildung entsprechender sein, nämlich das Quantitative aus der Seele hervorgehen zu lassen, wie die Seele aus dem Nus hervorgeht. In anderen Zusammenhängen, wo wir das Problem der Materie ausführlicher besprechen werden, wird diese Möglichkeit, soweit das Prinzip des Plotinischen Denkens es uns gestattet, erwogen werden. Hier kann nur dies gesagt werden: die Charakterisierung der Materie als eines Eidos würde einen Anknüpfungspunkt eines solchen Versuchs ausmachen, um nämlich die Materie in einen notwendigen Zusammenhang zu den übrigen Prinzipien oder Qualitäten des Seins hereinzubeziehen. Das Nichtsein würde sich dann als ein

notwendiges Anderssein zum notwendigen Sosein des Seins herausstellen lassen.

Während aber das quantitative Etwas die Einheit nicht von sich aus besitzt, sondern sie ihm von der Seele aus aufgeprägt werden soll, und während es nicht in jedem Falle ganz, sondern nur das, was den Fall selbst ausmacht, sich mit der Seele verbindet, ist sie immer als überall ganz anwesend zu betrachten. Anders ausgedrückt: Es ist unmöglich, daß die Seele nur durch einen ihrer Teile sich in Beziehung zum Quantitativen setzt, wie das Quantitative selbst sich nur in seiner Zerstückelung der Seele zum Zwecke der Formung darbietet. Die Totalität und die Einheit des Quantitativen ist nicht eher da, als es durch die Psyche zu einem übersehbaren, d. h. nach den Gesetzen der Psyche sich bewegenden Ganzen erhoben wird. Daß dadurch der Begriff der mechanischen Bewegung vollkommen aufgehoben wird, versteht sich von selbst. In einer Lehre der Allbeseelung ist für das Prinzip der mechanischen Bewegung kein Platz mehr übrig. Es liegt im Wesen alles religiösen Philosophierens, daß es keine blinde Unableitbarkeit eines Prinzips zuläßt. Deswegen wird das Nichtseiende des Formlosen als ein Anderssein zum Sein gedacht, wobei das Maßgebende der Begriff des Sollens ist. Das Sein wird immer als das Sollen des Nichtseins gedacht.

Die Einheit und die Totalität der Seele soll also in jedem Falle, d. h. in allem von ihr Begriffenen als inbegriffen gedacht werden. Dieses folgt mit Notwendigkeit daraus, daß die Psyche immer nach dem Grunde ihres Seins, also der absoluten Vernunft, sich richtet, d. h. die Einheit und die Totalität, welche dem Nus besonders eigen und absolut immanent sind, auch nach Möglichkeit nachahmt. Dadurch, d. h. durch die Einheit und die Totalität wird die Mannigfaltigkeit des Ganzen überwunden und somit zu einem Göttlichen erhoben. Das Weltganze ist, kraft des Gesetzes der Psyche, selber ein Gott. Alles Empsychische ist als göttlich aufzufassen. So werden die Gestirne zu Göttern erhoben, weil sie als empsychische Wesen gedacht werden.

Auch der Mensch kann nur deswegen als göttlich angesehen werden, wobei bei ihm die Seele in ihrer Reinheit, d. h. in ihrer Bezogenheit auf die absolute Vernunft zu verstehen ist. Nur dadurch kann der absolute Wert der Psyche des Menschen in seiner Restlosigkeit und Erhabenheit gesetzt werden. Im Welt-

ganzen ist diese Bezogenheit von Seele und Vernunft (Psyche und Nus) auch vorhanden und, wie wir vorher ausgeführt haben, die Einheit und die Totalität nur auf Grund der Vernunft möglich. Ja, selbst die Spuren von der Qualität des Guten (Agathon) können im Weltganzen wahrgenommen werden. Dies Ineinandergreifen der Prinzipien ermöglicht den Kosmos auch in seiner sinnlichen Gestalt.

Für die diesseitige Betrachtungsweise ist die Seele das erste Prinzip der Konstitution des Weltganzen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Seele in ihrer Gesamtheit, ja daß sie überhaupt etwas Sinnliches ist. Die Seele ermöglicht den sinnlichen Kosmos, ohne selbst in ihrer Totalität sinnlich zu sein. Deswegen gehört sie selbst durchaus der unsinnlichen Welt an, oder, soweit sie nicht darin untergebracht werden kann, liegt sie zwischen der absolut noetischen und der absolut sinnlichen Welt. Ist die Psyche das Begründungsprinzip des sinnlichen Kosmos, so wird andererseits der Nus zum Begründer der unsinnlichen Welt. Im Nus aber, als in einem höheren Prinzip, liegt nicht nur die Einheit und die Totalität der unsinnlichen Welt, sondern zugleich der metaphysische Grund der Seele selbst.

Darin liegt die Eigentümlichkeit eines Prinzips, daß es nicht nur die Welt, welche in ihrem Werte einheitlich ist, ermöglicht, sondern daß es zugleich eine zweite Welt, welche unter ihm steht, und dem Werte nach nicht nur etwas Anderes, sondern auch etwas Geringeres ist als es, begründet. Dieses Ineinandergreifen der Prinzipien ist nach der objektiven sowohl, wie auch nach der subjektiven Seite hin zu verstehen, ja bei Plotin gehen selbst diese zwei Seiten ineinander über, d. h. sie werden nur aus methodischen Gründen geschieden. Die Psyche, indem sie sich ganz gesetzt hat, d. h. sich als Totalität und Einheit gedacht hat, wird schon damit in Berührung mit der Welt des noetischen Seins gebracht. Ja es ist unmöglich, sich anders zu setzen, ohne sich zugleich auf die Welt der Vernunft zu beziehen. Es liegt sozusagen zwischen dem einen und dem anderen Prinzip nichts anderes als das Und, d. h. die Beziehung von beiden.

Sobald aber das Eine als Begründungsprinzip des Anderen gedacht wird, ist schon dadurch der Wert des Begründeten nicht mehr absolut gültig. In unserem Falle, wo es sich um den Wert der Psyche handelt, wird die Göttlichkeit des Prinzips der Seele ins Schwanken gebracht. Die Einheit aber des Wertes des

Göttlichen wird dadurch bewahrt, daß er in einen stufenmäßigen Unterschied hereingezogen wird. Die Seele, worin die Welt in ihrer sinnlichen Gestalt ruht, wird somit zu einem Bild der Vernunft. Das Verhältnis zwischen den zwei Prinzipien oder Qualitäten des Seins ist etwa so zu denken, wie die Beziehung vom ausgesprochenen und gedachten Logos; d. h. wie der ausgesprochene Logos nur ein Sinnbild des in der erkennenden Seele gedachten Logos ist, so soll die Seele als ein Bild der Vernunft verstanden werden. Ja sie soll als der Logos des Nus gedacht werden, d. h. als eine einheitliche Setzung, die ihren Grund in der absoluten Vernunft hat, und deren Einheit an die Einheit der Vernunft erinnert.

Durch diese Setzung der Psyche verliert natürlich der Nus nichts von seinem Werte, ebensowenig wie das Agathon etwas von seiner Würde verliert, wenn es den Nus setzt. Die Identität des Wertes eines jeden Prinzips, soweit es im Verhältnis zu dem nach ihm folgenden Prinzip gedacht wird, bleibt zu Recht erhalten. Nur im Prozesse des syllektischen Verfahrens oder der Begründung des Einen durch das Andere wird die Absolutheit des Wertes aufgehoben, und nur dem letzten Einen zugeschrieben. Die Gründe, welche zwischen dem Einen und dem Nichtseienden liegen, werden durch diesen dialektischen Prozeß des Denkens relativiert. Um aber die Syllektik der Prinzipien des Seins, wie sie in der zur absoluten Erkenntnis durchgedrungenen Psyche der Fall ist, zu ermöglichen, d. h. sie von vorneherein oder metaphysisch für vollziehbar zu halten, muß die Dialektik der Seinsprinzipien so gedacht werden, daß das Eine, indem es aus dem Anderen hervorgeht, nicht als absolute Andersheit sich setzt, sondern Momente der früheren Form mit sich bringt, oder, wie Plotin sich bildlich ausdrückt, daß das Eine das Bild des Anderen ist. Die Fähigkeit des Urteilens in der individuellen Seele und die harmonischen Bewegungen der Gestirne geben den besten Beweis für diese Verwandtschaft zwischen der Vernunft und der Seele. Jede Vervollkommnung der Seele ist nur deswegen möglich, weil sie, kraft ihrer metaphysischen Verwandtschaft, in Beziehung zur Vernunft treten kann und sich daran zu bilden vermag.

Der Logos, d. h. der objektive logische Sinn, wie er von der Psyche gedacht wird, ist ein Gebilde, dessen Bildung nur auf Grund der Prinzipien der Vernunft möglich ist. Das Verhältnis

der Psyche zur Vernunft, zum Nus, ist auch der Grund, weshalb man von einer Bewegung innerhalb der unsinnlichen Welt sprechen kann, wenn man natürlich unter Bewegung den Prozeß versteht, wodurch die Seele sich zum noetischen Sein hinbegibt. Sobald dieser Prozeß des Logischen und des Noetischen eingesetzt hat, ist die Seele nicht mehr das, was sie früher war, als sie sich noch nicht auf die Vernunft bezogen hatte. Jetzt entdeckt sie ihre Verwandtschaft mit der objektiven Welt des unsinnlichen Seins und sucht darin gänzlich aufzugehen. Das einzige Mittel, welches der Seele zur Verfügung steht, um diese Bewegung durch das Reich des Logos und des wahren Seins zu vollziehen und zu durchlaufen, ist das Urteilen, welches im Gegensatz zu allen übrigen Akten der Psyche als die wahre Funktion bezeichnet werden kann. Alle anderen Akte können nicht als Funktionen, sondern nur als Affekte angesprochen werden. Dem Funktionalen liegt zugleich ein objektiver Sinn zu Grunde, während dem affektmäßigen Akte nur ein Schattenbild, welches in der Zeit zerrinnt und nicht einmal im Zeitmomente faßbar ist, korrespondiert.

Das Verhältnis von Form und Inhalt, welches wir in der Beziehung vom formlosen Etwas und vom formenden Prinzip der Psyche in der sinnlichen Welt angetroffen haben, tritt auch hier wieder auf. Jetzt wird das, was im früheren Verhältnis als Form gegolten hat, zu einem Inhalt herabgesetzt, und ein neues Prinzip übernimmt die Mission des Formenden. Das rein logische Verhältnis aber von Form und Inhalt ist streng von diesen beiden Arten der Beziehung, wie sie in der objektiven Welt einerseits und in der subjektiven andererseits vollzogen wird, zu unterscheiden. Das psychophysische Gebilde, wie es in den lebendigen Formen der sinnlichen Welt zum Ausdruck kommt, sowie das psychonoetische Gebilde, welches in der Beziehung, die durch die Erkenntnis hergestellt wird, liegt, sind beide als metaphysische Arten der Verbindung vom Einen und vom Anderen aufzufassen. Lag früher der Grund zur Unendlichkeit der Begrenzung in der unendlichen Formbarkeit des formlosen Etwas, welches man Materie nennt, so muß jetzt die unaufhörliche Noologisierung der Psyche in ihrer metaphysischen Verwandtschaft mit dem Nus erblickt werden.

Die Unendlichkeit der Begrenzung aber in beiden Richtungen, in der psychophysischen sowohl wie auch in der psychonoetischen, wäre nicht möglich, wenn nicht

zugleich in dem bestimmenden Prinzip selbst das unendliche Fortschreiten und Differenzieren der Form immanent wäre. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Unendlichkeit das eine Mal, wenn sie das zu bestimmende Objekt betrifft, negativ ist, während sie das andere Mal als positiv gedacht werden soll; denn es ist eine Unendlichkeit in der Totalität der vernünftigen Form. Indem die unendliche Bestimmung der Psyche durch die Vernunft zu Ende gedacht wird, d. h. indem die Psyche durch die Bestimmung absolut begrenzt wird, oder als bloße Psyche negiert wird, erfolgt mit Notwendigkeit die Setzung des Prinzips der Vernunft in ihrer Reinheit und Totalität; denn solange der Nus die Psyche bestimmt, d. h. solange er auf ein Anderes bezogen ist, kann er nicht als ein rein noetisches, sondern nur als ein dianoetisches Sein bezeichnet werden. Er ist zwar als Eidos, d. h. als Form zu verstehen, aber immerhin nur als eine angewandte Form.

Während also bei der Formung des sinnlichen Kosmos die Seele dasjenige war, welches die Momente der Gesetzlichkeit in sich trug, welche immer als Spuren der Vernunft zu verstehen sind, und sie dadurch dem sinnlichen Kosmos diese Gesetzlichkeit aufprägte, und somit die Vermittelung zwischen dem rein Sinnlichen und dem absolut Unsinnlichen herstellte, so ist jetzt ein neues Prinzip, welches sich zwischen die erkennende Seele und den reinen Gegenstand stellt, um der vorläufige Träger von noetischen Momenten zu werden. Es ist das Prinzip der Dianoia, also des rein diskursiven Denkens, welches hier die absolute Grenze zwischen der Seele und der reinen Vernunft aufhebt und den Übergang des Einen, und zwar des sich besinnenden Prinzips, also der Psyche, in das Andere ermöglicht.

In beiden Fällen also handelt es sich um einen unendlichen Prozeß, der sich zwischen dem absolut Negativen (Hyle) und dem absolut Positiven (Agathon) vollzieht. Deshalb sind die Grenzen, die hineingesetzt und -gezogen werden, nur als Methoden des Denkens zu verstehen. Wenn man den Prozeß der Formung der sinnlichen Welt zu Ende denkt, was ja nur hypothetisch geschehen kann, so wird man dadurch vor eine neue Welt gestellt, nämlich die unsinnliche. Indem man andererseits versucht die Totalität der noetischen Welt zu verstehen, wird man sie wiederum in einem

nicht weiter zu begründenden Prinzipe aufgehen lassen müssen, also sie dialektisch negieren.

Die harmonischen Bewegungen der Gestirne und die Schönheit der sinnlichen Welt würden die Seele nicht berühren, wenn sie nicht auf eine rein noetische Sphäre hinwiesen, worin alles in seinem urbildlichen Sein ruht. Im Nus liegt der wahre Grund auch aller sinnlichen Gesetzlichkeit. Er ist das Unsterbliche schlechthin. Deshalb ist auch hier, soweit das Ganze in Betracht gezogen und es nicht von der psychischen Perspektive aus gesehen wird, die absolute Ruhe, d. h. die schlechthin seiende und schlechthin geltende Form, welche in sich den Grund ihres Seins hat. Die Vernunft hat alles in sich, deswegen duldet sie keine Vermehrung oder Verminderung, welche in der sinnlichen und psychologischen Sphäre möglich ist.

Das Denken, d. h. die reine Theorie des Seins, ist hier nicht etwas Transzendentes, wie es bei der Psyche der Fall ist, indem sie danach trachtet, das Sein zu betrachten und zu verstehen, sondern etwas durchaus Immanentes. Beide, das Betrachtende und das Betrachtete sind hier des gleichen Ursprungs. Auch die μακαριότης ist hier nicht, wie bei der Seele ein von außen Herkommendes und erst zu Erwerbendes, sondern absolut zeitlos, d. h. ohne einen Anfang und ohne ein Ende zu haben. Der Grund, weshalb die μακαριότης der Seele nicht von dieser immerseienden Natur sein kann, liegt in der Zeit, welche immer das Prinzip ist, welches die Seele bestimmt. Da aber das Urbild immer ein Abbild haben muß, so ist auch die Zeit nichts anderes als ein Abbild der Zeitlosigkeit oder der Ewigkeit, und deswegen ist es der Psyche möglich, selbst in der Zeit eine gewisse μακαριότης zu erlanngen.

Die Zeit ist aber zugleich dasjenige, welches die Wandelbarkeit der Psyche verursacht, d. h. die Vielheit der Formen, welche in der sinnlich anschaulichen und sinnlich bildenden Funktion der Seele zum Ausdruck kommen, während die Zeitlosigkeit für die absolute Einheit der Vernunft garantiert. In der Zeitlosigkeit des Nus ist alles zugleich, wobei unter Zugleichsein wiederum nichts Zeitliches verstanden werden darf. Wir können dieses immerseiende Sein der Vernunft nicht anders charakterisieren als mit Bestimmungen, die aus der sinnlichen Sphäre stammen, da wir von vornherein in der psychischen Sphäre gestellt sind.

Jeder Begriff des Seins ist zugleich Sein und Begriff seiner selbst. Auch das ganze Sein ist zugleich Begriff seiner selbst. Der Nus, soweit er begreift, hat das Sein sich selbst gegenüber, und das Sein, soweit es begriffen wird, hat den Nus oder den Begriff gegenüber. Anders ausgedrückt: das Denken ist möglich, indem das Eine das Andere setzt, und indem das Andere das Eine setzt, wobei nur das Wie und nicht das Warum des Denkens in Betracht gezogen wird. Das Wie bedeutet die reine Synthesis von Thesis und Heterothesis, während im Warum ein letzter, das Denken und das Sein überhaupt angehender Grund liegt. Beides, das Sein und das Denken, haben einen anderen und zwar gemeinschaftlichen Grund, nämlich das Agathon, dessen Bestimmung aber nur vom Denken aus möglich ist, d. h. das Agathon kann nicht bestimmt werden, denn das Denken ist ein Prinzip, welches nur im Bereiche des Seins seine Geltung und Anwendung erweist.

Jede Bestimmung setzt eine Mehrheit voraus, während das Agathon nur als eines bezeichnet wird. Ob selbst diese einfache Bezeichnung möglich ist, wird in anderen Zusammenhängen behandelt werden. Die Zweiheit aber, von Sein und Denken, indem sie zugleich gesetzt wird, bildet eine korrelative Einheit. Es ist sonst unmöglich, in dieser Korrelativität die Einheit vom Sein und Denken zu begreifen. Die Einheit kommt zustande, indem das Eine denkt und das Andere gedacht wird. Es liegt im Wesen alles Denkens, daß es die Andersheit und die Identität zugleich voraussetzt. In dem Denkenden und dem Gedachten sind die zwei Grundsetzungen gegeben, also die zwei Anderen. Im Denken aber ist dann die Einheit und die Identität von Beiden enthalten. Die Kategorien von der Bewegung und von der Beharrung, im absolut logischen Sinne gedacht, sind auch bei jedem Denken anzutreffen. Die Bewegung betrifft das Denkende, die Beharrung oder das identische Insichverharren bezieht sich auf das Gedachte.

Ohne diese Momente ist das Denken nicht möglich. Ohne die Andersheit würde die absolute Identität eintreten, wobei wiederum nur das Eine vorhanden wäre und auch nicht im logischen, sondern im metalogischen Sinne. Wo es aber nur das Eine oder das Andere gibt, ist kein Denken, sondern eine Indifferenz. Die Andersheit, welche die Grundvoraussetzung alles Denkens ist, ist nicht nur innerhalb des Urteils, sondern innerhalb des Seins selbst vorhanden, d. h. jedes Seinsgebilde ist im

Verhältnis zu einem Anderen selbst ein Anderes. Identisch ist ein jedes Seins- oder Denkgebilde, weil jedes eines in sich und für sich ist. Der Unterschied macht also die Andersheit aus, während im Einssein die Identität liegt.

Wird dieser Prozeß des Andersseins innerhalb der Sphäre des Seins weitergeführt, d. h. denkt man an eine Mehrheit von Seins- und Denkgebilde, so entsteht damit die Zahl und die Qualität; denn das Anderssein ist kein gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein jedes Seinsgebilde ist in sich und inbezug auf ein Anderes qualifiziert. Hier, wo es sich nur um eine vorläufige Abgrenzung der drei Welten des Seins handelt, sind diese Ausführungen über die Welt des noetischen Seins genügend, um sie in ihrem Verhältnis zu der Welt des psychischen Seins zu charakterisieren. In der Beziehung von Psyche und Nus ist das Grundsätzliche und Maßgebende dies, daß die Psyche sich zu ihm deswegen in ein fruchtbares Verhältnis zu setzen vermag, weil er ihr eigentlicher Grund ist, und zwar nicht nur im rein logischen, sondern zugleich im absolut metaphysischen Sinne.

Wäre die Vernunft nur im logischen Sinne der Grund der Psyche, wobei wiederum nicht an eine rein formale, sondern nur an eine objektive seinsmäßige Logizität gedacht werden muß, so hätten wir damit das Verhältnis zwischen Psyche und Nus, wie Platon es gedacht hat, und wie es die neuere Philosophie seit Descartes mit wenigen Ausnahmen formuliert hat. Bei Plotin aber kommt zu diesem axiologischen, erkenntnismäßigen Aufeinanderangewiesensein noch die metaphysische Bedingtheit des Einen durch das Andere. Während im rein logischen Sinne die Einswerdung der Psyche mit der Vernunft, d. h. die restlose Entzeitlichung der Grundfunktionen der Psyche durch die zeitlose Objektivität des vernünftigen, noetischen Gegenstandes als eine nicht weiter zu begründende Wechselbezüglichkeit (Koinonia) vom Einen und vom Anderen verstanden werden will, ist sie bei Plotin eine von vorneherein bestimmte und notwendige Konsequenz, sobald das Eine, also die Psyche auf das Andere, die Vernunft, sich zu beziehen anfängt.

Der Weg der Beziehung und die Voraussetzungen dazu sind bei Plotin sowohl, wie bei Platon dieselben. Der Logos ist dasjenige, welches die Seele in ihrem Wege zur Totalität der Vernunft von vorneherein bestimmt, und der Eros ist anderer-

seits dasjenige, welches der Seele den Anfang der Beziehung ermöglicht. Der Logos als der objektive Bestimmungsgrund und der Eros als der subjektive Erinnerungsgrund des objektiven Seins, diese Grundvoraussetzungen des Platonischen Denkens werden auch für Plotin zu Grundelementen seiner Begriffsbildung. Während aber der Logos, trotz seiner Einheitlichkeit, soweit man ihn in seiner Totalität faßt, wegen seiner thetischen und heterothetischen oder, was dasselbe ist, wegen seiner synthetischen Natur dem Einen gegenüber versagt, bleibt die Funktion des Eros, selbst nach dem logischen Gang der Psyche durch die Sphäre des noetischen Seins und der darin zu Stande gekommenen Bildung einer höheren Einheit im Prinzip der Psyche, aktiv, d. h. der Eros treibt die Seele über die Grenzen, welche der Logos ihr gesetzt hat, und woran er, nämlich der Logos, sobald er versucht sie zu transzendieren, zu Grunde geht, hinaus.

Die Einheit, zu der der dialektische und der syllektische Prozeß des Logos führt, ist etwas grundsätzlich Anderes, als das Eine, wozu der Eros die Psyche treibt. Die logische Einheit, welche nichts anderes denn die Einheit des noetischen Seins bedeuten kann, vermag niemals für sich, d. h. ohne die Mehrheit gesetzt werden. Das logische Recht der logischen Einheit wird erst dadurch legitimiert, daß sie als Leistungsbegriff aufgefaßt wird, das heißt, indem sie die Voraussetzung für die Setzung der Mehrheit bildet. Andererseits ist das Eine, wonach die Seele sich sehnt, ἐπιποθεῖ, auch der Grund der Mehrheit. Diese Mehrheit aber betrifft nicht nur die logischen, sondern zugleich die alogischen Gebilde, d. h. die unsinnlichen und die sinnlichen Gegenstände und der Grund der Mehrheit, also das Eine, ist nicht in dem logischen Sinne das Erste, das Grundgesetz oder der Grundlogos, sondern es gilt in einem ganz anderen, ja alogischen Sinne als die Ursache der Mehrheit der Welten.

Da aber jede Aussage ein logisches Gebilde ist, worin das Eine und das Andere enthalten sind, und da der Grund der Mehrheit des logischen und des alogischen Seins, deswegen als Grund angesehen werden kann, weil er kein Logisches und kein Alogisches im Sinne der sinnlichen Gegebenheit ist, deshalb wäre konsequenter jede positive Bestimmung des Grundes zu vermeiden, da das Bestimmende, also hier das Eine oder die Einheit, etwas anderes wäre als das Zubestimmende, also der

Grund, und sich nur mit einer negativen Bezeichnung des gemeinten Etwas zu begnügen. Das, was vor dem Logos und vor der Sinnlichkeit liegt, wäre dann weder Eins noch Vieles, weder ein Bestimmtes noch ein Unbestimmtes im Sinne der Unbestimmtheit der Anschauung, sondern etwas grundsätzlich Anderes als diese beiden. Und trotzdem soll es in irgendeiner Weise erfahrbar sein. Denn es ist das erste und das letzte Prinzip der Bewegung der Psyche.

Das göttliche Prinzip, worauf sich alles Sein und Nichtsein zurückführen läßt, und woraus alle anderen Seinsqualitäten entstehen, ist der Psyche zugänglich, wenn sie den Logos, welcher ihren Gang durch die noetische Welt bestimmt, überwunden hat, d. h. wenn sie sich absolut allein setzt. Die Einheit der Psyche, wie sie jetzt, durch die Arbeit des Logos, zur *absoluten Noologisierung* geworden ist, bildet die notwendige Voraussetzung zur Erfahrung des *Einen*, über alle Vielheit hinausragenden Prinzips. Der neue Gegenstand erfordert, um begriffen und erfahren zu werden, eine neue Methode. *Das Bewußtsein des Alleinseins*, ja des Einzigseins μόνον, ist der Ausgangspunkt zur Erfassung des Einen, welches ebenso als ein *All-ein-sein* in sich ruht. In der Beziehung der *einen* Psyche, d. h. der in sich das Bewußtsein der Einheit und der Einzigkeit erfahrenen Psyche und des *einen* Etwas, welches nichts Bestimmtes im Sinne der logischen Bestimmtheit ist, liegt die letzte Vereinigung und die wahrhafte Vergöttlichung des Prinzips der Seele.

Die *Noologisierung* der *Seele* durch die Vernunft war nur eine Voraussetzung für die Vergöttlichung durch das Eine. Hier, wo es sich nicht um das Verhältnis der Psyche zum Einen in seiner Besonderheit, sondern um die objektive Abgrenzung und Setzung der Seinsprinzipien handelt, kann unser Augenmerk nicht darauf gerichtet werden, wie die Seele zum Einen kommt, sondern wie der Nus, die Vernunft, aus dem Einen, also wie die unsinnliche aus der übersinnlichen Welt hervorgeht, oder wie das Eine das Viele setzt.

Die logische Schulung der Seele durch das Sein hatte nicht nur den *pädagogischen Wert*, der Seele die Einführung in das Eine zu ermöglichen, indem sie sie von allen nichtlogischen und sinnlichen Qualitäten befreit hatte, sondern noch den *kritischen Zweck*, der Seele ihre dogmatischen Vermutungen über die Art des Hervorgehens aus dem Nichts oder

dem Einen zu zertrümmern. Alle Anwendung der Prinzipien der sinnlichen oder selbst der unsinnlichen Kausalität auf das Eine ist dogmatisch; denn der Gegenstand, worauf sie sich beziehen, das Eine, falls es über aller Vielheit stehen darf, kann nicht in die Bestimmungsprinzipien der anderen Welten eingehen. Der Versuch, die Kausalität des Einen durch die Kategorie der Bewegung zu erklären, würde deswegen von vorneherein zum Mißlingen verurteilt sein, weil die Bewegung etwas anderes als das Eine und als das Andere, nämlich die Vernunft, sein würde.

Die Bewegung würde sich also zwischen dem Einen und dem Nus setzen, was unmöglich ist, denn der Nus wird vom Einen gesetzt, d. h. zwischen dem Einen und dem Anderen liegt nichts anderes als das Und. Auch jede andere Art der Kausalität, etwa die voluntaristische oder die noetische würde ausgeschlossen sein, denn alles dies stammt ja aus der sinnlichen und der unsinnlichen Welt. Das Eine kann nicht in dieser Art des kausalen Verhältnisses gedacht werden, weil es selbst nach der Setzung des Nus in seiner absoluten Identität verharrt (μένοντος). Die Identität des Einen garantiert auch für die absolute Geltung seines Wertes, d. h. für die Möglichkeit, alle anderen Werte, die in der sinnlichen oder in der unsinnlichen Welt angetroffen werden können, begründend auf das Eine zurückzuführen. Ohne Identität ist keine Begründung möglich.

Wie aus einem Etwas, welches sich identisch zu sich selbst verhält, ein anderes Etwas hervorgehen kann, läßt sich rational gar nicht begreifen. Das ist auch der Grund, weshalb Plotin sich immer einer bildhaften Sprache bedient, sobald er dieses Verhältnis der Kausalität des Einen und des Anderen angeben will. Das Sonnenlicht, die Wärme, der Blumenduft und dergleichen sind Bilder, die immer wieder bei ihm auftauchen. Ja die ganze sinnliche Welt gebraucht er als Bild dafür; denn alles Sinnliche verharrt irgendwie in sich und verursacht zugleich irgendwie ein Anderes. Daß aber diese Art des kausalen Verhältnisses nicht auf das Übersinnliche angewandt sein darf und kann, scheint Plotin immer zu vergessen. Es ist der Enthusiasmus der ihn dazu verleitet. Dazu kommt noch der Umstand, daß für Plotin die Welten ineinandergreifen, sodaß er ruhig ein Verhältnis, welches nur in der einen Welt herrscht, auch auf die andere anwendet. Immerhin, alles dies ist als eine bildliche Angabe des Verhältnisses zu verstehen, welches in sich nicht nur jenseits der bildlichen, sondern sogar der noetischen Welt liegt.

Das kausale Verhältnis zwischen dem Einen und dem Nus wird aber nach Plotin erst dann wahrhaft gefaßt, wenn es als eine Zeugung aus Vollkommenheit verstanden wird. Alles Vollkommene unterliegt dem Gesetze der Zeugung, ja es will selbst die Zeugung. Dies läßt sich auch innerhalb der sinnlichen Sphäre feststellen. Das Vollkommene schlechthin aber, das Eine, welches immer in sich und in seiner Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit ruht, wird nicht mit einem Wollen oder einem anderen Bedürfnis sich zur Zeugung herablassen, sondern es setzt eine andere Welt aus reiner Vollkommenheit, welche zwar ebenfalls vollkommen, aber nicht gleichwertig vollkommen ist. Es läßt sich nichts anderes über dieses vollkommenste Sein sagen, als daß es der Grund aller anderen Welten ist, und zwar zunächst der Welt des noetischen Seins.

Das Gesetz, welchem alles hypostatische Sein unterworfen ist, waltet auch im Bereiche der reinen Vernunft. Die Vernunft, welche in sich die Totalität hat, bedarf zwar keines anderen Prinzips, welches hypostatisch unter ihr steht, kann aber nicht ohne eine fortwährende Beziehung zum Einen bestehen, d. h. das Reich des noetischen Seins und des reinen Denkens kann nicht ohne das Eine bestehen. Während aber das reine Denken, wie es hier bei Plotin aufgefaßt wird, ohne eine Beziehung zum Agathon gar nicht möglich ist — denn im Agathon liegt der Grund der Funktion des reinen Denkens und der objektiven Setzung von noetischen Seinseinheiten—, braucht das Agathon selbst keinen Bezugspunkt. Es ist allein von sich aus, was es ist, und es ist nicht für ein Anderes, sondern für sich. Der Logos hingegen ist zwar zuerst für sich, aber nicht allein für sich, sondern zugleich für das Andere der Sinnlichkeit, welche hier ihre axiologische Begründung findet, und wegen eines Anderen, also des Agathon, welches den Logos setzt, weil es gut ist, daß der Logos ist, oder weil es soll, daß der Logos sei. In diesem Sollen des Seins, d. h. darin daß das Eine das Sollen des Anderen ist, liegt auch die Möglichkeit der Noologisierung des psychischen Prinzips.

Aber nicht nur für das Anderswerden, also einerseits für die Vergöttlichung des noetischen Seins und andererseits für die Noologisierung des psychischen Seins, sondern für das einfache Sein dieser zwei Welten ist ihre Beziehung und zwar ihre bewußte Beziehung zum vorherigen Prinzipe notwendig. Die Psyche soll zum Nus, zur Vernunft sich hinwenden,

sie soll sich auch auf ihr Anderes beziehen, falls sie sich als Prinzip überhaupt erhalten soll. Der Nus wiederum soll sich auf das Eine, d. h. auf den einen metaphysischen Ursprung beziehen, falls er das Charakteristikum des Nus erhalten will, d. h. falls er bestehen soll. Die Möglichkeit der Beziehung oder besser gesagt der Anschauung des Einen durch den Nus ist damit gegeben, daß es zwischen dem Einen und dem Anderen nichts gibt, d. h. kein anderes Prinzip sich denken läßt, ebenso wie die Erkenntnis des Nus durch die Psyche deswegen möglich ist, weil nichts anderes zwischen den beiden steht. Der Eros und die Dianoia können nicht als absolut andersartige Qualitäten des Seins angesehen werden und sind nur Methoden zum noetischen Sein. Der Eros, indem er immer von der Psyche ausgeht, ist nichts anderes als ein Eidos des psychischen Seins, und die Dianoia, als wissenschaftliche Methode und als logischer Stand der Psyche im Zustande des Seins, sind möglich nur unter der Voraussetzung des noetischen Seins, obgleich nicht in seiner Reinheit und Totalität.

Es liegt im Begriffe der Zeugung, daß das Gezeugte das Zeugende liebt. Das Eine und das Andere trennen sich kraft der Andersheit, und zwar nicht nur eines gleichgültigen numerischen Andersseins, sondern eines axiologischen Unterschiedes. Das Abgeleitete, dem Werte nach geringer als das Ursprüngliche, kehrt zu seinem Ursprung zurück, und fängt an, sich in Beziehung zu ihm zu setzen; denn sonst wird seine Erhaltung gefährdet.

Es soll aber etwas näher auf das Verhältnis vom noetischen und übernoetischen Sein eingegangen werden. Die Beziehung, welche zwischen Urbild und Abbild für die Möglichkeit der sinnlichen Welt garantiert, wird auch hier angewandt werden müssen. Der Nus ist das Abbild des Einen. Was besagt aber dieses Bild, wenn man sogar bedenkt, daß das Eine kein Denken in sich schließt, sondern es durchaus von sich ausschließt. Das Denken ist ja das Andere des Einen. Andererseits soll wiederum das Denken Momente in sich schließen, welche dem Werte des Einen entstammen. Das Affinitätsprinzip hat auch hier seine Anwendung. Sobald diese gleichwertigen Momente zwischen dem Denken und dem Einen geleugnet werden, ist damit nicht nur das letzte Ziel des plotinischen Philosophierens unmöglich gemacht; denn die Vereinigung kann nur möglich sein, wenn eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Andersheiten zu Grunde gelegt

wird, sondern auch der Zweck der Setzung der Welt des noetischen Seins nicht begreiflich. Die noetische Welt kann nicht ohne eine teleologische Beziehung zur Seele gedacht werden; darin liegt ja das erste Charakteristikum des noetischen Seins, daß es als ein Sollen der Psyche zu gelten hat. Da das Eine jede noetische Beziehung von einem anderen Prinzip aus auf sich ausschließt, kann es auch in sich oder von sich aus kein noetisches Verhältnis gestatten. Wie kann aber das Eine, wenn es sich anoetisch verhält, etwas Noetisches ermöglichen? Gerade deswegen aber, weil es etwas anderes ist als das von ihm Begründete, hat es in sich den Wert des prinzipiellen Anfangs.

Wir haben oben das Verhältnis von Form und Inhalt auch auf die Beziehung vom Einen und Nus angewandt. Dies ist nur insoweit berechtigt, als das Eine als Begründungs- und Erhaltungsprinzip des Nus gedacht wird. Der Wert des Einen bezogen auf den Nus ist nur erhaltend. Jede Form, welche aus der Beziehung des Nus mit dem Einen entsteht, betrifft, soweit sie überhaupt faßbar, d. h. logisch bestimmbar ist, nicht das Eine, sondern den Nus selbst. Das Eine gilt als das Formlose schlechthin. Jede Form würde ihm Grenzen setzen, sie würde es verendlichen, indem sie es bestimmen würde. Der Unterschied aber zwischen dieser Formlosigkeit des Einen und der Formlosigkeit des Nichtseienden liegt darin, daß die Formlosigkeit des Einen als absoluter Wert aufgefaßt werden soll, während die Formlosigkeit des Nichtseienden als der absolute Unwert hingestellt werden soll.

Das Wertverhältnis von Wert und Unwert wird bei Plotin erst dann wahrhaft gesetzt, wenn es die zwei Grenzbegriffe des Systems, das Eine und das Nichteine, als seine Glieder hat. Das Sein, im Gegensatz zum Einen gedacht, wird nur deswegen unterschieden und Sein genannt, weil es in der Form der Bestimmung ruht. Das Nichtsein, im Gegensatz zum Sein betrachtet, gilt deswegen als Nichtsein, weil ihm die Form der Bestimmung fehlt. Die Bestimmung und die Form sind diejenigen Momente, welche dem Sein die Identität herleihen, während die Nichtidentität des Nichtseienden in der Bestimmungslosigkeit und der Formlosigkeit besteht. Wenn wir trotzdem von einer Identität des Nichtseienden sprechen, so ist das

immer als eine zu Grunde gelegte Methode, Hypothesis des Denkens zu betrachten.

Die drei Grundqualitäten des Seins, welche in ihrer Wechselbezüglichkeit die objektive Welt konstituieren, und zwar nicht wie sie in der Sinnlichkeit in die Erscheinung tritt, sondern wie sie in ihrer Zeitlosigkeit gedacht werden soll, worin alle drei Seinsprinzipien, das Eine, der Nus und die Psyche, absolut rein ruhen, sind auch die Konstitutionsprinzipien des Menschen. Die Psyche des Menschen ist ebenso etwas Göttliches, wie die Psyche des Alls. Ihre Vollkommenheit beruht immer darauf, daß sie sich auf den Nus bezieht. Die Durchdringung des psychischen Prinzips durch das Noetische bildet die Aufgabe des menschlichen Lebens. Das denkende Prinzip der Seele muß ganz unsinnlich gedacht werden, falls das Denken möglich sein soll, d.h. falls unsinnliche Gebilde faßbar gemacht werden sollen.

Die Funktion des Denkens vollzieht sich jenseits alles Topos und jenseits alles sinnlichen Etwas. Die Trennung von Psyche und Nus ist in der menschlichen Natur ebenso von vorneherein bestimmt, wie sie in der objektiven, metaphysischen Welt absolut gegeben ist. Das Vollziehen der Trennung von Seiten der menschlichen Psyche ist immer der Anfang ihres axiologischen Lebens. In diesem Prozeß des Sichbeziehens auf den Nus kommt es hauptsächlich darauf an, die übrigen Formen und Funktionen des psychischen Prinzips, also diejenigen, welche sich nach der sinnlichen Sphäre hin richten, so zu gestalten, daß sie in einer noetischen Einheit, worin der Zweck der logischen Arbeit liegt, aufgehen.

Die Funktion des Einen liegt darin, daß es alles ermöglicht, ohne selbst eines von allem zu sein. Daß man es selbst Eins nennt, ist auch eine logische Ungereimtheit. Das Eine als Grund und als Arche von allem kann auch nicht mit dem Allem zusammenfallen. Die Gesamtheit selbst muß aus ihm abgeleitet und zu ihm zurückgeführt werden. Das Verhältnis von der Gesamtheit des Seienden und dem Einen ist so zu denken, daß die Gesamtheit sich immer auf das Eine beziehen muß, um zu sein, während das Eine auch ohne die Gesamtheit des Seienden gedacht werden kann. Das Sein hat in ihm seinen Grund, weil es (das Eine) jenseits der Vielheit liegt, während das Sein sich immer in der Sphäre der Vielheit denken läßt. In der Einfachheit des letzten Grundes liegt auch eine andere

Selbstgenügsamkeit als die Autarkie des Nus, welche aus der Einheit und nicht aus der Einfachheit sich konstituiert.

Das Verhältnis vom Sein und Einen darf aber nicht so gedacht werden, als ob das Sein im Einen „war"; denn gerade dadurch unterscheidet sich das Eine vom Sein, daß es kein Sein ist oder „war". Und gerade deswegen kann es zum Grunde des Seins werden. Das Eine, indem es vollkommen ist, d. h. indem es nichts anderes sucht und keines Anderen bedarf, ist nur aus dem Grunde der Fülle die Bedingung des Seins und des Denkens. Das Sein durch die Beziehung zum Einen, d. h. durch die axiologische Rückkehr, welche das Denken vollzieht, wird vom Einen erhalten. Die einfache Setzung des Bedingten, d. h. die Trennung und Selbstbehauptung ist der Grund des Seins, anders ausgedrückt, das Sein ist, indem es sich als solches, d. h. als Anderes zum Einen setzt. Die Anschauung, d. h. die Erkenntnis des Seins als eines solchen ist identisch mit dem Denken oder mit dem Nus. Das Denken ist nur als Betrachtung des Seins möglich. Dies soll aber nicht als getrennt gedacht werden, d. h. die Setzung des Seins und die Erkenntnis seiner Eigenart vollzieht sich zugleich, d. h. jenseits der Zeit.

Die Zweiheit, worin das Sein zum Ausdruck kommt, ist nicht nur darin zu setzen, daß das Sein an sich aus mehreren Momenten sich zusammensetzt, also aus Kategorien sich konstituiert, sondern auch darin, daß es sich nicht ohne das Denken setzen kann. Ein einziges Seinsmoment ist nicht ohne das Denken möglich. Denken und Sein sind zugleich gesetz, d. h. indem das Sein sich als Andersheit zum Einen setzt, ist es schon damit denkbar, ja es soll sogar denkbar sein, falls es sich vom Nichtseienden, also in diesem Falle vom Einen, unterscheiden soll. Das Verhältnis von Sein und Denken ist eine Beziehung immanenter Art, d. h. die Homologie von Sein und Denken hat ihren Grund in der Setzung von beiden, während das Verhältnis vom Denken und Einen als ein transzendentes aufzufassen ist, d. h. als ein solches, worin das Eine nicht durch das Andere notwendig gesetz wird, also anders ausgedrückt, als ein nicht gesolltes Verhältnis.

Wie das Eine das Sein setzt, ohne etwas von seiner Fülle zu verlieren, ebenso setzt das Sein die psychische Welt, ohne sich damit selbst zu negieren. Damit entsteht ein neues Verhältnis. Die Psyche als die metaphysische Funktion

der noetischen Welt muß so aufgefaßt werden, als ob sie eine Form wäre, d. h. als ein Etwas, welches der Form des Nus entsprechen würde. Nur unter dieser Bedingung ist es möglich, das produktive Verhältnis zwischen Nus und Psyche zu begreifen, welches mit der Beziehung der Psyche auf den Nus einzusetzen anfängt. Dieses Verhältnis und seine Eigenart würde uns veranlassen, das Verhältnis von Nus und Einem so aufzufassen, als ob das Sein eine Form des Einen wäre, oder wenigstens als ein Etwas, welches der Form, oder richtiger der Formlosigkeit des Einen entsprechen würde. Die Unmöglichkeit aber der Begrenzung des Einen, d. h. der Erkenntnis seines Wesens entzieht uns das Recht zu jedem analogen Vergleich. Und dennoch sollen das Sein und das Denken in einer axiologischen Beziehung zum Einen gedacht werden. Denn das Eine ist der Grund nicht nur ihres Vorhandenseins, sondern zugleich ihrer Erhaltung in ihrem Sosein. Sein und Denken sind so und nicht anders, d. h. sie verhalten sich identisch, weil sie das Eine, und zwar das Eine als Agathon zu ihrem Grunde haben.

Die Identität des Denkens und des Seins ist aber nicht anders möglich als durch die Identität des Einen. Bei der Abgrenzung der Sphäre des Seins und des Denkens von der Sphäre des Einen ist es unvermeidlich, daß man selbst dem Einen Prädikate verleiht, die ihm gar nicht passen; denn sie stammen alle aus dem Bereiche des Seins und des Denkens, während das Eine eben dadurch sich unterscheiden soll, daß es etwas Anderes ist, als das Sein und als das Eine, oder die Einheit des Seins und des Denkens. Die Identität aber des Einen, d. h. das Insichruhen des übernoetischen Prinzips ist notwendig zu postulieren, falls das Sein als etwas Identisches zu sich und als etwas Anderes zum Einen gedacht werden soll.

Dieses Verhältnis der Identität und der Andersheit ermöglicht auch die Setzung des psychischen Prinzips durch das noetische Sein. Nur indem das Sein als solches in sich verharrt, d. h. identisch mit sich selbst bleibt, kann die Psyche als etwas Anderes zu ihm und als etwas Identisches zu sich selbst gedacht werden. Nur in dem letzten Akt der Poiesis, d. h. in der sinnlichen Bewegung der Psyche entsteht etwas Anderes durch die Negierung der Identität, d. h. die Psyche erzeugt das sinnliche Etwas oder das Schattenbild der Sinnlichkeit, indem sie sich selbst negiert. Dies ist aber nicht als ein wahrer Akt der Erzeugung aufzufassen; denn der wahre Akt ist nur dann

möglich, wenn das Bedingende oder das Erzeugende in sich verharrt und sich selbst treu bleibt, ohne sich vom Bedingten aufheben zu lassen. Deswegen gilt alle sinnliche Erzeugung als etwas nicht Gesolltes.

Das psychische Prinzip, indem es sich zum noetischen Prinzip, also zu seinem Grunde zurückbezieht, wird durch diese gesollte Beziehung bestimmt und begrenzt, indem es sich hingegen nach der sinnlichen Welt oder nach dem Nichtseienden hinbewegt, wird es selbst unbestimmt und verliert zugleich seine eigene Bestimmung. Die Sinnlichkeit ist nichts Anderes als das Gebilde, welches entsteht, indem die Psyche sich nach dem Nichtseienden hinwendet. Sie ist etwas durchaus Werdendes. Die Sinnlichkeit ist somit niemals, sondern sie wird immer. Das Werden der Sinnlichkeit ist ausschließlich dem Eidos des Sinnlichen zuzuschreiben. Nur aus seiner Vermählung mit dem Nichtseienden entsteht die Sinnlichkeit. Das sinnliche Eidos, in seiner Losgelöstheit von allen übrigen Funktionen des seelischen Prinzips gedacht, wird von Plotin als der Grund des Pflanzenreiches angesehen.

Die Totalität der Verhältnisse und der darin liegenden andersartigen Prinzipien soll aber so gedacht werden, daß das Eine nicht ohne das Andere gesetzt werden kann, daß das Psychische sich niemals vom Noetischen restlos trennen kann, sondern zu ihm sich immer in durchgängiger Abhängigkeit verhält, ebenso wie das Sinnliche immer in fortwährender Bedingtheit vom Psychischen überhaupt gedacht werden muß. Jedes wird zwar in seiner Andersheit gefaßt, aber zugleich muß es in absoluter, d. h. metaphysischer Abhängigkeit vom Anderen gedacht werden.

Kapitel II.

Die Seele und die Zahl.

Die Beziehung vom mathematischen und logischen Sein.

Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενόμενον τὸ ὄν, ὡς ἦν ἕν ἐκεῖνο, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός· ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἴδωλον τούτου. ὁ δὲ οὐσιώδης ὁ μὲν ἐπιθεωρούμενος τοῖς εἴδεσι καὶ συγγεννῶν αὐτά, πρώτως δὲ ὁ ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων. βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν. καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ ἓν ἀρχὴ καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν ὄν· σκεδασθείη γὰρ ἄν· ἀλλ᾽οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἕν· ἤδη γὰρ ἂν εἴη ἓν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἑνός, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς δεκάδος δεκὰς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος.

Enn. VI, 6, 9.

Unter der Voraussetzung, daß die Einheit den Grund der sittlichen Haltung der Seele ausmacht, und daß im Einen der Grund der Welt überhaupt liegt, während in der Vielheit die sittliche Zerstückelung der Subjektivität und die metaphysische Entfernung aus dem Einen erblickt werden soll, wagt Plotin die Frage aufzuwerfen, ob die quantitative, anschauliche Vielheit, also die Mehrheit, eine axiologische Entfernung von der Einheit bedeuten würde. Der Grund der Mehrheit läge, nach ihm, nicht in einer gesetzlichen Erzeugung aus dem Prinzip der Einheit, sondern in der Unmöglichkeit des Insichbleibens und des Insichverharrens. Das Quantitative würde also demnach als dasjenige angesehen werden müssen, welches sich der Einheit vollkommen entzogen hat, d. h. als ein solches, in welchem die Einheit nicht mehr den Grund seines Soseins ausmachen würde. Gerade deswegen würde dann das Quantitative den Charakter der Zusammenhangslosigkeit aufweisen müssen. Hierin würde dann auch der Unwert aller sinnlichen Anschauung liegen.

Dadurch also, daß die Einheit sich aufhebt und in die Mehrheit übergeht, leugnet sie, soweit es sich um eine sinnliche oder mathematische Anschauung handelt, ihre eigene Gesetzlichkeit, d. h. ihre metaphysische Bestimmtheit und Bestimmung, welche immer in dem Insichbleiben und in dem Insichselbstruhen zum Ausdruck kommt. Das eigentliche Sein eines jeden Etwas liegt nicht in dem quantitativen Überspringen seiner Grenzen, sondern in dem absoluten Beisichsein und -bleiben. Das Prinzip des Aufsichselbstangewiesenseins, welches bis jetzt nur von der Seele galt, wird hier auf das mathematische Sein, soweit es etwas rein Anschauliches darstellt, angewandt. Die Größe wird nicht als eine gesetzliche, aus der Funktion der Einheit selbst erzeugte Totalität, sondern als eine aus der totalen Negation der Einheit hervorgehende Quantität, als eine nicht gesollte Quantität aufgefaßt, ebenso wie die sinnliche Vermehrung des psychischen Seins, d. h. das Sich-in-der-Sinnlichkeit-verlieren der Psyche aus dem Negieren der Einheit erfolgt, welche aller sittlichen Haltung und Handlung der Psyche als das einzige Sollen zu

Grunde liegt. Es ist in beiden Richtungen, der mathematischen und der seelischen, ein nicht gesolltes Hinausgehen über die Einheit, welche als das Sollen schlechthin gilt.

Wenn eine Richtung innerhalb der Bewegung des psychischen Prinzips möglich sein sollte, so würde sie nicht in dem Negieren der Einheit, sondern in dem absoluten Erreichen dieser Einheit liegen. Ja, in dem Negieren der Einheit liegt der Grund alles Werdens und damit alles Übels; denn nur in dem identischen In-sich-bleiben kann das Gute seinen absoluten Grund haben. Deswegen kommt das Sein in der Einheit zum Ausdruck, während das Nichtsein in der Mehrheit sich am besten kund gibt. Die Erhaltung ist nur in der Einheit möglich, während die Mehrheit der Grund alles Werdens ist. Das Weltganze ist auch deswegen schön und gut, weil es in der Einheit und der Totalität erhalten bleibt und nicht in seinem quantitativen Unbegrenztsein zerrinnt. Das Quantitative in seiner Nacktheit gedacht, würde niemals von sich aus die Welt zu einem Ganzen gestalten können, sondern es würde sogar als der Grund der Häßlichkeit selbst angesehen werden müssen. Denn darin kommt ja das Hauptmerkmal der reinen Materie zum Ausdruck, daß sie keiner Form und keiner Einheit fähig ist. Je quantitativer etwas ist, desto häßlicher ist es.

Hiermit wird das Prinzip der Grenze (Peras), welches von Anfang an das griechische Denken bestimmt hat, in seiner endgültigen Form gefaßt, ja es wird sogar verabsolutiert, indem es eine durchaus metaphysische Deutung bekommt. Der Begriff der Grenzenlosigkeit kann selbst in der mystischen Begriffsbildung Plotins keinen Platz finden. Damit kommt das platonische Determiniertsein des plotinischen Denkens deutlich zum Ausdruck. Ja selbst die Grenzenlosigkeit der Zahl kann nicht anders denn als Begrenzung aufgefaßt werden, da das Charakteristikum der Zahl in der Grenze liegt. Die Zahl, deren Grundfunktion in dem Grenzensetzen liegt, begrenzt auch das Grenzenlose, sodaß es aufhört grenzenlos zu sein. Im Reiche der Zahl gibt es kein Grenzenloses, sondern es ist alles begrenzt. Der sinnlichen Anschauung kann auch keine immanente Grenzenlosigkeit zugeschrieben werden; denn ihre sogenannte Grenzenlosigkeit hat ihren Grund in rein arithmethischen Beziehungen, welche nur unter der Voraussetzung der Zahl möglich sind. Also

sind sinnliche und ideale Grenzenlosigkeit unmöglich anders zu denken, als durch die Begrenzung der Zahl, d. h. beide sind Grenzbegriffe.

Die Zahl also, in ihrer Anwendung auf die sinnliche Anschauung, steht in demselben Verhältnis zu ihr, wie die reine Form des Schönen oder des Guten, d. h. beide, Zahl und unsinnliche Form, können nicht in dem sinnlichen Etwas angetroffen werden, sondern sie ruhen in der Einheit der unsinnlichen Welt. Das mathematische Sein ist damit ebenso bestimmt, wie das noetische, logische Sein bestimmt ist, und nur seine Beziehung zur Sinnlichkeit, welche durch die erkennende und beziehende Psyche stattfindet, erscheint uns als Unterschied, genau so wie das logische Sein in seiner Anwendung auf das alogische Werden als vieles erscheint. Die logische Einheit, welche in einem Urteil über ein bestimmtes Werden angetroffen wird, ist identisch mit der logischen Einheit, welche in einem Urteil über ein anderes Werden vorkommt. Dasselbe gilt von der Zahl.

Die Grenzenlosigkeit der sinnlichen Anschauung ist also nur einer Täuschung der Seele zuzuschreiben, welche, indem sie die sinnlichen Gegebenheiten anschaut, zugleich ein zahlenmäßiges Abbild setzt. Auch die Grenzenlosigkeit der Zeit hat in einer fortwährenden Begrenzung ihren Grund, welche in der Seele vollzogen wird. Die Zeit wird dadurch aus ihrer Unbestimmtheit in ein Gebilde, das in der reinen Zahl seinen Bestand hat, also in eine absolute Bestimmtheit, aufgehoben. Die Grenzenlosigkeit ist also als solche gar nicht denkbar, sondern es soll immer von einem Noch-nicht-begrenzt-sein gesprochen werden. Der Grenzenlosigkeit fehlt die Möglichkeit eines begrifflichen Bestandes; denn das Etwas, welches Bestand und Sein hat, ist das durch die Zahl Begrenzte und Beherrschte. Die einzige positive Geltung, welche der Grenzenlosigkeit zugeschrieben werden kann, ist das Sollen ihrer Bestimmung.

Wenn aber die Mehrheit als eine axiologische Entfernung von der Einheit und als der Grund alles Übels angesehen wird, so ist von hier aus gar nicht zu begreifen, wie die unsinnliche Welt, welche ja durchaus in der Mehrheit zum Ausdruck kommt, trotzdem als gut und schön gelten soll. Das Sein würde nach dieser Bestimmung der Mehrheit seinen absoluten Wert verlieren, es wäre nicht mehr das wahrhaft Seiende, wenn die Mehrheit diese entwertende Funktion in sich schlösse. Wäre

die unsinnliche Welt ein rein quantitatives Neben- oder Nacheinander und nicht ein qualitatives Ineinander, so könnte sie auch nicht ihre Güte, d. h. ihren Wert und ihre Schönheit beibehalten. In der ihr zugrundeliegenden Einheit also, welche sie als Mehrheit erst möglich macht, soll der Grund ihrer Absolutheit gesucht werden. Selbst dann, wenn man in der unsinnlichen Welt von einem sich aus der Einheit entwickelnden Prozeß der Erzeugung sprechen wollte, ist das Eigentümliche dieses Prozesses, daß er zu seinem Ursprung zurückkehrt und damit sich in ihm als in einem Urprinzip aufhebt.

Diese Rückkehr des Prozesses zu seinem Ursprung ist der Grund der Vollendung der unsinnlichen Welt. Dieses Zurückkehren also zur Einheit ist nicht nur für die Seele, sondern zugleich für die unsinnliche Welt überhaupt die Bedingung ihres Soseins, d. h. ihrer Qualität und ihres Wertes. Nicht nur also dadurch, daß sie aus dem Ur-einen hervorgeht, sondern daß sie selbst eine ist oder werden kann, kann sie einen Anspruch auf Totalität, Vollendung und Bestimmtheit erheben. Dasselbe gilt von der Zahl. Und damit wird die absolute Wertlosigkeit, welche der reinen Sinnlichkeit zugeschrieben wird, dem Wesen der Zahl entzogen.

Die Grenzenlosigkeit wird demnach deswegen von der unsinnlichen Welt oder aus dem Bezirke der unsinnlich bestimmten Seele verwiesen, weil sie beide eine bestimmte Mehrheit aufweisen, d. h. eine solche, welche nur in der Einheit und durch die Einheit möglich ist. Wenn also von einer Grenzenlosigkeit in der unsinnlichen Welt, der mathematischen sowohl, wie auch der logisch-axiologischen gesprochen wird, so ist es eine ungenaue Ausdrucksweise; denn diese Grenzenlosigkeit bedeutet immer eine Bestimmtheit und Begrenztheit, da anderenfalls sie nicht in der unsinnlichen Welt liegen würde.

Die Zeit und das Werden überhaupt würden eine solche Grenzenlosigkeit in sich schließen, welche ein Noch-nicht-bestimmt-sein und ein fortwährendes Bestimmt-werden bedeuten würde, während die unsinnliche Welt trotz ihrer Mehrheit in sich absolut bestimmt gedacht werden muß; denn sonst verlöre sie ihren absoluten Wert. Das Grenzenlose der Zeit oder des Raumes oder der sinnlichen Anschauung fängt ja mit der Begrenzung an, grenzenlos zu sein. Erst indem die Grenzen

der Zahl angewandt werden, erscheint es als ein Grenzenloses. Das Grenzenlose wird sichtbar aus der Perspektive des Begrenzten.

Die Möglichkeit der Begrenzung des Grenzenlosen ist also damit gegeben, daß kein anderes Sein zwischen ihm und den Begrenzenden liegt, d. h. daß sie in direkter Beziehung zueinander stehen können, wobei das Grenzenlose die Natur des Begrenzenden annimmt, sobald der Prozeß der Begrenzung angefangen hat, sich zu vollziehen. Das Grenzenlose besteht zwar in einem fortwährenden Negieren der Idee des Begrenzenden, ist aber andererseits dasjenige, welches sich von ihr begrenzen läßt. Negation und Definition liegen natürlich beide in der Sphäre des noetischen Seins, also jenseits von Zeit und Raum und bedingen sich wechselseitig. Das sinnliche Etwas wird durch die unsinnlichen, in sich ruhenden und von sich aus geltenden Ideen der Quantität, der Einheit, der Vielheit und dergleichen begrenzt, und damit in die unsinnliche, logische Sphäre erhoben. An sich ist es weder Eins noch Vieles, sondern es ist logisch nackt, d. h. indifferent.

Indem aber die Zahl ebenso wie eine rein logische Form als etwas Unsinnliches gedacht wird, oder wenigstens in einer unsinnlichen Welt untergebracht wird, entsteht notwendig die Frage der Beziehung von Zahl und logischer Form. Mit anderen Worten, es erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem mathematischen und dem logischen Sein. Es ist eine Frage, welche fast mit der theoretischen Geburt der Zahl und der logischen Form zugleich entstanden ist und das griechische Denken immer wieder beschäftigt hat. In der Akademie, und zwar in der letzten Periode des Wirkens Platons, hat dieses Problem der Beziehung von Mathematik und Logik seine höchste Zuspitzung erreicht. Wird die Zahl gleich mit der Setzung der Idee des Seins durch einen mit Notwendigkeit sich vollziehenden neuen Akt des Denkens gesetzt, oder wird sie der Idee des Seins immanent gedacht werden müssen, d. h. so, daß, wenn die Idee des Seins gedacht wird, auch die Zahl damit schon gesetzt wird, als eine innewohnende Eigentümlichkeit der Idee des Seins, wobei, wenn es sich nur um eine Reihe von Ideen handelt, schon damit eine Reihe von Zahlen gesetzt wird und zwar so, daß die erste Idee als Einheit, die zweite als Zweiheit und dergleichen mitgedacht werden?

In beiden Arten der Setzung der Zahl läge eine unmittelbare Beziehung, ja eine *durchgängige Abhängigkeit* von mathematischem und logischem Sein vor; denn auch in der ersten Art der Setzung wird zwar die Zahl durch einen neuen Akt des Denkens, also vom Akt der Setzung der Idee des Seins unabhängig gesetzt, aber ihre Setzung ist auch hier notwendig, d. h. sobald die Idee des Seins gedacht wird, muß zugleich die Zahl gedacht werden.

Abgesehen von diesen beiden Möglichkeiten der Beziehung von Logik und Mathematik würde noch eine dritte denkbar sein, worin die Zahl als etwas In-sich-ruhendes, in keiner Beziehung zum logischen Sein Stehendes gedacht werden könnte. Das mathematische Sein würde dadurch eine *spezifische Qualität des Denkens* ausmachen, wobei nur noch die Frage nach der logischen Priorität der zwei Arten des Seins aufzuwerfen übrig bleiben würde, d. h. die Frage, ob die Zahl das Erste, oder ob das logische Sein das Ursprüngliche in der Setzung des Denkens überhaupt sei. Damit würde aber noch nichts über den Grad der Geltung dieser beiden Arten des Seins ausgemacht werden. Auch das Problem der *psychologischen Entstehung der Zahl*, d. h. die Frage, wie die Seele in ihrer zeitlichen Entwickelung dazu gekommen ist, Zahlen als Absolutheiten des Denkens zu setzen, kann nichts über die Priorität zwischen dem mathematischen und dem logischen Sein entscheiden.

In der zeitlichen Entwickelung des Begriffs der Zahl mag die Sinnlichkeit in ihrem *wechselnden* Charakter der Seele einen Anlaß dazu gegeben haben, sich zu besinnen und die Reihe der vorübergehenden Phänomene zahlenmäßig zu ordnen. Die Ordnung aber und die sie ermöglichende Setzung der Zahl kann nicht durch die Sinnlichkeit hervorgebracht und aus ihr entstanden sein. Die Setzung des identischen Seins der Zahl kann nur einem ursprünglichen, auf der Spontaneität der Seele selbst beruhenden Akt zu verdanken sein. Das Problem *der spezifischen Qualität des mathematischen Seins* wird also erst dann wahrhaft gesetzt, wenn die Seele die Zahl als ein identisches, in einer unsinnlichen Sphäre liegendes Etwas denkt und nicht, solange die Seele in ihrer zeitlichen Entwickelung betrachtet wird. Doch kehren wir auf dieses Problem noch einmal zurück.

Wird die spezifische Qualität der Einzelzahl darin gesehen, daß sie jedem unsinnlichen oder sogar jedem sinnlichen Etwas zu Grunde liegt, so würde es von hier aus unmöglich sein, zu der Mehrzahl vorzudringen; denn sie würde immer eine numerische, d. h. rhapsodische Mehrheit bedeuten, worin der funktionale Charakter der Einheit der Erzeugung gar nicht zum Ausdruck kommen würde. Anders ausgedrückt: Es wäre nicht einzusehen, wie man zu der Zweiheit oder zu der Dreiheit kommen würde, oder es würde unmöglich sein, zu der absoluten Einheit zu gelangen, die dann alles in sich aufheben würde; denn man hätte ein Quantum von Einheiten, aber keine absolute Einheit außer nur der einfachen Eins. Die Annahme, daß eventuell die Zweiheit oder die Dreiheit selbst den Dingen der sinnlichen oder der unsinnlichen Welt zu Grunde liegen könnte, würde sich nur unter der Voraussetzung der Immanenz der Einzelzahl ermöglichen lassen, welche ja deswegen unmöglich ist, weil die Zahl ein Gebilde ist, welches nur in der unsinnlichen Welt vorkommen kann.

Die Mehrzahl kann aber auch nicht als eine immanente Analogie in den Dingen selbst gedacht werden, wie es etwa die Pythagoräer in dem Verhältnisse der sittlichen Haltung und Handlung der Seele angenommen haben, indem sie etwa die Gerechtigkeit als die Vierzahl oder als Vielheit bezeichnet haben. Wäre die Zahl, die Einzel- oder die Mehrzahl, etwas mit den Dingen selbst Verwobenes, συζυγής, so, daß in einem und demselben Dinge die Ein- und die Mehrzahl enthalten wären, so würde das auch aus einem anderen Grunde nicht möglich sein, nämlich deshalb, weil wir beim Zählen nicht nur die immanenten Eigenschaften oder zahlmäßigen Besonderheiten eines Dinges, sondern auch die verschiedensten Objekte aneinander und zueinander reihen, und sie dadurch in einer Mehrzahl verbinden.

Es ist die verbindende Funktion des Zählens und der Zahl überhaupt, welche bei einer solchen metaphysischen Annahme sich nicht erklären lassen würde. Sobald man aber die Zahl zu einem den Dingen selbst immanent Anhaftenden macht, entzieht man ihr ihren Seinscharakter, d. h. die Zahl kann nicht mehr als Substanz, als absolutes, noetisches Sein, sondern nur noch als ein Accidens angesehen werden. In dem Augenblick also, wo jedes einzelne Etwas die Zahl Eins nicht in sich schließt, sondern als Eins kategorisiert wird, muß die Zahl Eins

als ein grundsätzlich Anderes als das einzelne Etwas gedacht werden, und zwar als ein Anderes, welches dem einzelnen Etwas vorangeht; denn sonst wäre es nicht möglich, daß jedes Einzelne sich als E i n s kategorisieren lassen würde.

Das Eine würde aber damit nicht nur vor jedes sinnliche, sondern zugleich vor jedes unsinnliche Etwas sich stellen lassen; denn wenn zum Beispiel das Sein e i n s wäre oder die Bewegung e i n e wäre, so würde dies nicht anders denn durch die Voraus-setzung des E i n e n möglich sein. Dies E i n e darf aber nicht mit dem a b s o l u t e n Einen verwechselt werden, welches als jenseits alles Seins gedacht wird, sondern als ein E i n s, welches vor allem Sein läge, und welches jede Form des Seins kategorisieren würde.

Alles Sein also, das Sinnliche wie das Unsinnliche, wird nur durch die urteilsmäßige Bezogenheit der Zahl auf es zu einem zahlenmäßigen Gebilde gemacht, d. h. die Zahl muß für sich gedacht werden. Das Verhältnis der Zahl zu den sinnlichen oder den unsinnlichen Gegenständen würde dann dasselbe sein wie die Beziehung der unsinnlichen Form auf das sinnliche Etwas, nämlich ein funktionales oder ein u r t e i l s m ä ß i g e s V e r h ä l t n i s. Nicht nur alles reine, sondern zugleich alles bezogene Zählen ist nur unter der Voraussetzung von spezifischen Gebilden, der Zahlen, möglich, welche keineswegs als identisch mit der reinen logischen Form gedacht werden können.

Ist aber diese Trennung von Zahl einerseits und vom noetischen und sinnlichen Sein andererseits grundsätzlich vollzogen, so soll noch auf das Wesen des noetischen Seins etwas näher eingegangen werden, um dadurch der Trennung ihren absoluten Charakter zu verleihen. Ist die Zahl ein dem noetischen Sein selbst transzendentes Gebilde, so soll jetzt eine l o g i s c h e D e u t u n g des noetischen Seins selbst versucht werden, um dadurch auch zugleich in das Wesen der Zahl selbst tiefer einblicken zu können. Das grundsätzliche Charakteristikum aller logischen Seinseinheiten, also der reinen Ideen ist, daß sie nicht durch den Akt des Denkens selbst entstehen können, sondern daß sie in sich den Grund ihres Seins haben. Dies gilt nicht nur von den reinen Ideen, sondern von allen noetischen Gebilden. Nicht indem wir z. B. die Gerechtigkeit denken, entsteht sie in ihrer Objektivität, sondern weil sie in ihrer Objektivität ruht und ist, deswegen können wir sie denken.

Der Akt des Denkens ist also immer etwas Sekundäres und kann kein reines Objekt produzieren. Das Sein eines Gegenstandes ist unabhängig von seinem Gedacht- oder Nichtgedachtwerden. Es kann also nicht in diesem Sinne von der Identität zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstande gesprochen werden, selbst dann nicht, wenn es sich nur um unsinnliche Gegenstände handelt. Das Verhältnis von Wissenschaft, Erkenntnis und Gegenstand soll so gedacht werden, daß es nur vom objektiven Logos aus bestimmt wird und nicht von dem betrachtenden Subjekt. Wenn aber trotzdem von einer Identität zwischen Denken und Sein gesprochen wird, so ist dabei immer gemeint, daß das Denken in das Sein aufgehen soll. Weil der Gegenstand in der noetischen Welt sich befindet, deshalb kann er gedacht werden, ja er soll sogar gedacht werden; denn er ist etwas seiner ganzen Natur nach Noetisches, d. h. Verstehbares.

Der in sich ruhende Gegenstand der unsinnlichen Welt ist Wissenschaft, Erkenntnis, er ist Vernunft, Nus, auch ohne die Beziehung des sie erkennenden Subjekts. Das ist der Grund, weshalb wir von einer absoluten Identität zwischen dem Nus und dem Sein sprechen. Die Erkenntnis des Subjekts richtet sich also nach dem überzeitlichen und unsinnlichen Gegenstande und nicht der unsinnliche Gegenstand nach der Erkenntnis. Dadurch wird auch ganz scharf zwischen sinnlicher und unsinnlicher Erkenntnis geschieden. Der unsinnliche Gegenstand kann, kraft seiner absoluten Identität, die Erkenntnis des Subjekts vollkommen bestimmen, während das sinnliche, immer in der Zeit sich befindende Etwas niemals einen Bestimmungsgrund der Erkenntnis in sich enthalten kann. Das absolute Begreifen also des unsinnlichen Gegenstandes kann weder identisch mit dem Gegenstande gedacht werden, noch kann es den Gegenstand in seiner überzeitlichen Objektivität erzeugen. Das Begreifen der Bewegung, um nur ein Beispiel zu nennen, kann nicht die Idee der Bewegung selbst erzeugen, sondern richtet sich notgedrungen nach der Absolutheit dieser Idee. Die Idee ist also, und deswegen bedingt sie zugleich die Erkenntnis.

Die Welt der Ideen aber und des noetischen Seins überhaupt wird nur dann grundsätzlich charakterisiert, wenn sie als eine Totalität und Einheit zugleich bezeichnet wird, wobei man die Einheit und die Totalität nicht als etwas Transzendentes, von außen Herkommendes, wie es in der sinnlichen

Welt der Fall ist, sondern als etwas durchaus Immanentes anzusehen hat. Darin liegt die Eigentümlichkeit der Vernunft, daß sie zugleich in der Einheit alle ihre Ideen und ihre Grundsätze aufhebt. Einen Abglanz dieser absoluten Wechselbeziehung von Einheit und Mehrheit, von Totalität und Gliedern, finden wir in der Seele, soweit sie als die bildende Kraft des Körpers gedacht wird, und in der schaffenden Natur überhaupt. Im Organismus verhalten sich alle Glieder in durchgängiger Beziehung zueinander und bedingen sich wechselseitig so, daß dadurch die Einheit des Lebens erhalten bleibt.

In der absoluten Vernunft werden alle noetischen Gebilde und alle Seinsobjekte zugleich und jedes für sich gedacht. Die Trennung ist darin keine nachträgliche Operation, wie sie in der Logik, um das Verständnis zu erleichtern, geschieht, sondern sie ist schon mit der Setzung der Allgemeinheit gegeben, und zwar so, daß dadurch das absolute Leben, ζωή, der ewigen Vernunft ermöglicht wird. Die ewige Vernunft wird somit bei Plotin zu einem schlechthin lebendigen αὐτόζωον. So ist auch zu begreifen, daß die Seele durch ihren Eros getrieben, zu diesem absoluten Leben der ewigen Vernunft sich erheben möchte, indem sie alles, was sie vorher als Leben ansah, restlos negiert. Die Ideen als letzte Seinseinheiten werden jetzt zu den Urgründen dieses Lebens selbst, ja sie werden selbst als lebendige Einheiten gedacht. Erst durch diese Verlebendigung des objektiven Seins, wobei natürlich unter Leben nicht etwas Biologisches verstanden werden darf, sondern die reine Funktion der reinen in sich ruhenden Vernunft, bekommt die unsinnliche Welt ihr letztes Charakteristikum und ihre letzte Einheit. Die Lebendigkeit und die Totalität der sinnlichen Welt, verglichen mit dieser Einheit und diesem ewigen Zugleichsein der unsinnlichen Welt, wird zu einem Schattenbild herabgesetzt.

Nach dieser Bestimmung der unsinnlichen, noetischen Welt soll jetzt von neuem auf die Beziehung von Sein und Zahl eingegangen werden. Wenn die unsinnliche Welt sich aus einer Mehrheit von Sinngebilden und von letzten Ideen konstituiert, so wäre jetzt natürlich darnach zu fragen, ob in dieser Mehrheit des Seins selbst nicht schon die Zahl mitgesetzt wird, oder anders ausgedrückt, ob die Zahl nicht durch die Mehrheit und die darin zum Ausdruck kommende Verteilung des Seins erzeugt wird. Entsteht vielleicht die Zahl durch die Differenzierung des

Seins oder ist sie selbst der Grund der Differenzierung des Seins? So lautet die plotinische Frage. Das Sein ist in sich schon in einer Mehrheit gesetzt: in der Idee der Bewegung, der Idee der Ruhe, der Identität, der Andersheit, der Totalität und dergleichen. Ist die Zahl durch diese selbst gesetzt, oder werden diese letzten Seinseinheiten durch die Zahl gesetzt? Daß die Zahl nicht in den Dingen liegen kann, ist in den früheren Ausführungen behandelt worden. Daß sie aber auch nicht in den unsinnlichen Gegenständen enthalten ist, das ist noch ein Problem.

Wenn die Zahl als etwas von allen übrigen Seinsarten durchaus Unabhängiges gedacht wird, so ist hiermit schon zugleich das Problem der Priorität der Zahl vor allem übrigen Sein gesetzt; denn das Sein läßt sich nicht ohne ein Verhältnis zur Ein- und Mehrheit verstehen. Sind die zählbaren Gegenstände nur Bezugspunkte und Anwendungsobjekte der für sich bestehenden und ihrem Sein nach andersartig gestalteten Zahl, so kann das Problem des gegenseitigen Bedingtwerdens nicht auftauchen. Sollte aber zum Beispiel die Zahl Eins nur deswegen ein Sein sein, weil sie eine ist, oder sollte das Sein deswegen ein Sein sein, weil es eines ist, so wäre damit die absolute Abhängigkeit des Seins von der Zahl gesetzt und zugleich würde damit der Zahl die Priorität vor allem Sein zugeteilt werden, wobei nicht nur das Eine, welches als Erzeugungsgrund des Seins gelten sollte, sondern zugleich die Zahl des Seienden vorausgesetzt würde.

Die Frage aber wird erst dann restlos gestellt, wenn sie zugleich nach ihrer objektiven und subjektiven Seite hin gestellt wird, d. h. wenn gefragt wird, ob diese Bedingtheit des Seins durch die Zahl und ob die Priorität der Zahl vor dem Sein aus objektiven Gründen, oder ob sie vielleicht aus rein subjektiven, d. h. aus dem denkenden Subjekt selbst hervorgehenden, zu denken wäre? Ist das sich auf das Sein beziehende Subjekt objektiv bestimmt, es, nämlich das Sein, als Eins und Vieles zugleich zu denken, oder setzt es sich selber in einen zahlenmäßigen Zusammenhang herein, um dadurch als durch eine Denkmethode das Sein aufzufassen? Plotinisch gesprochen: Ist die Zahl selbst für die Hypostasis des Seins der alleinige Grund, oder ist sie nur der Grund seines Begreifens?

Die Meinung Plotins ist hier zweideutig; denn er arbeitet immer mit zwei Methoden, mit der axiologischen

und mit der metaphysischen. Nach seiner metaphysischen Begriffsbildung wäre die Zahl, wenn nicht der Grund, so doch ein Urbild alles Seins; nach seiner logisch-axiologischen Auffassung hingegen wäre die Zahl nur eine Kategorie, die durch das Urteil erst dem Gegenstande zugeschrieben werden könnte. Der Sinn eines Urteils über ein sinnliches Etwas, über einen schönen Gegenstand oder über einen guten Menschen oder sogar über ein einfaches Etwas wird nicht durch die Einheit, d. h. durch die Zahl Eins konstituiert, sondern es bedarf sogar eines zweiten Urteils, um den betreffenden Gegenstand als einen zu erkennen.

Diese rein logische Überlegung veranlaßt Plotin, daraus eine metaphysische Konsequenz zu ziehen, indem er nach dem Gezähltsein des Seins vor seiner Setzung fragt. Das Sein kann vor seiner Setzung „nicht gezählt worden sein", sondern die Mehrheit des Seins ist nur in ihrem Sollen gesetzt, d. h. das Sein wurde soviel und nicht mehr gesetzt, weil es so sein sollte. Daß diese Konsequenz aus dem Begriff des Agathon selbst stammt, ist selbstverständlich. Das Sein konnte nicht anders als so gesetzt werden, weil es so und nicht anders sein sollte. Der Logos ist so und nicht anders, weil es in seinem Wesen liegt, so zu sein, und weil es gut, agathon, ist, daß er so ist, wie er ist.

Selbst dann aber, wenn das Sein nicht nach dem Prinzip des Zählens, sondern nach dem Postulat des Sollens sich gesetzt hat, so ist es doch als eine Mehrheit gesetzt, welche wiederum für ihre Setzung die Einheit voraussetzt. Wie diese Voraussetzung zu denken wäre, ist schon angedeutet worden. Es kann nur das Sein des Seins selbst betreffen, d. h. wenn die Zahl als die Voraussetzung des Seins in irgendeiner Hinsicht gelten sollte, so würde das Sein vor der Zahl nicht sein. Paradox gesprochen: Die Voraussetzung der Zahl würde über das Sein oder das Nichtsein des Seins entscheiden.

Es kann noch eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß nämlich die Zahl dem Sein selbst immanent gedacht wird, womit nicht gesagt werden soll, daß sie eine Mehrzahl des Seins sei — denn das Sein wird hier noch als Eins gedacht —, sondern es soll nur so verstanden werden, als ob die Funktion der Zahl, indem sie mit dem einen Sein verwoben ist, der Grund der Mehrheit des Seins wäre. Anders ausgedrückt, das Sein, indem

es zur Beziehung „überging", „wurde" es zur Zahl, oder, um in Beziehung gesetzt werden zu können, „wurde" es zur Mehrheit. Also die Mehrheit hat ihren Grund nicht in dem Sein, d. h. dem Grunde des Seins, sondern in dem Werden, d. h. in der Funktion seiner Beziehung. Das Sein vor seiner Einswerdung und vor seiner Entzweiung, welche in seiner Beziehung zum Ausdruck kommen, ist als eine potentielle, d. h. noch nicht in die Mehrheit übergegangene Zahl zu denken, während die seienden Einheiten als eine aktuelle, d. h. in die Mannigfaltigkeit übergegangene Zahl angesehen werden sollten. Dadurch wäre die Vernunft, soweit sie auf Grund dieser seienden Einheiten, der Ideen arbeitet, d. h. möglich ist, selbst eine sich bewegende, d. h. sich selber denkende Zahl.

Es wäre auch damit durch die Zahlwerdung der Vernunft eigentlich nichts anderes als die notwendige Rückkehr des Seins, der seienden Einheiten in das Eine der Zahl, wodurch sie möglich waren, gesetzt, d. h. durch die Einswerdung der Vernunft würde das Sein zu seinem einen Grunde zurückkehren. Hieraus ist auch die platonische Gleichsetzung der Ideen mit den Einheiten, Monaden, welche allerdings nicht als einfache, arithmetische Zahlen verstanden werden sollen, verständlich. Die Einheiten des Seins sind die Urbilder auch der einfachen Zahlen, welche dadurch auch als Abbilder angesehen werden können. Die Einheit an der Idee ist die Eins schlechthin; denn sie ist im Sein und vor dem Sein zugleich, d. h. sie ist der Grund und der Ursprung des Seins.

Indem also das Sein sich als Mehrheit setzt, hat es schon als seine Voraussetzung die Zahl, und zwar die Ureinheiten, welche einigermaßen die Bedingung für den Bestand und für die Geltung des Seins ausmachen. Bildlich gesprochen: In diesen Einheiten sollte das Sein ruhen, um nicht sich selbst untreu zu werden.

Betrachtet man das Verhältnis der Zahl zur sinnlichen Welt, so findet man, daß die Zahl auch hierin eine konstitutive Funktion ausübt, d. h. die Zahl wird zur Bedingung für die Erkennbarkeit der sinnlichen Welt gemacht, wobei allerdings nicht mehr diejenige Ureinheit, die an den Ideen selbst haftet, in Betracht kommt, sondern die rein mathematische Zahl. Indem durch die Zahl ein sinnliches Etwas quantitativ bestimmt wird, wird dabei nicht das Wesen der Zahl selbst, sondern das Wesen des sinnlichen Etwas aufgehoben, d. h. es wird aus der Sphäre seiner

Wesenlosigkeit in die der Wesentlichkeit hinübergebracht. Das mathematische Sein wird damit für die erkennende Seele zur Bedingung für die Bestimmung des sinnlichen Seins.

Damit wird wiederum der platonische Gedanke des Peras berührt, wobei einerseits an die bestimmende Kraft der Idee und der Zahl und andererseits an die sich zur Bestimmung hergebende Sinnlichkeit gedacht werden muß, d. h. die Bestimmung ist nicht nur auf Grund der Funktion der Zahl möglich, sondern zugleich unter der Voraussetzung der Zählbarkeit des sinnlichen Etwas. Beide Denker, Platon und Plotin, denken sich das sinnliche Etwas so, daß es fähig ist, die Bestimmung aufzunehmen, ja es wird ihm sogar eine metaphysische Vorbestimmung zugeschrieben. Daß der Weg von hier aus bis zu der kantischen Theorie der Erfahrung nicht weit ist, versteht sich von selbst. Auch für Kant ist die Erscheinung so beschaffen, daß sie erkannt werden kann, oder wie Kant sich ausdrückt, die Erscheinung richtet sich nach den Gesetzen des Verstandes.

Dadurch also, daß die Zahl durch die erkennende Psyche, in ihrer Betrachtung der Sinnlichkeit, ihre Anwendung findet, kommt die gesetzgeberische Kraft der Zahl zum Ausdruck. In beiden Möglichkeiten, in der metaphysischen sowohl wie auch in der rein logischen, würde die Zahl ihre bestimmende und konstituierende Funktion ausüben; denn selbst dann, wenn die Dinge in ihrer Setzung schon in einem arithmetischen Zusammenhang gedacht würden, könnten sie durch nichts anderes als durch die in der erkennenden Psyche sich befindende Zahl erkannt werden. Der Unterschied läge dann nur darin, daß sie in ihrer rein logischen, mathematischen Bestimmung rein formal, in der immanenten Korrespondierung aber der logischen mit der metaphysischen Bestimmung zugleich materiell oder inhaltlich bestimmt sein würde. Das Sein der Zahl wird dann in dieser zweiten Art der Bestimmung vor den Dingen gesetzt, und zwar nicht nur logisch, sondern zugleich metaphysisch.

Die Dinge werden dann bei ihrer Setzung auf die Zahl bezogen und zwar so, daß die Zahl der Grund ihres So-vielseins ist. Jedes einzelne Ding muß dann in unmittelbarer Beziehung, ja in immanenter Abhängigkeit von der Zahl Eins gedacht werden, ebenso wie jedes biologische Wesen von der Einheit des ihm zu Grunde liegenden Prinzips abhängt, d. h. sich

konstituiert. Die aristotelische Methode des Denkens kommt damit vollkommen zum Ausdruck. Man wird Plotin nicht restlos verstehen können, wenn man ihn unter der Voraussetzung der rein idealistischen Grundlage begreifen wollte. Die platonische und die aristotelische Denkungsart werden von Plotin in einer eigentümlichen Weise verbunden, wobei die platonische immer die Oberhand behält.

Wenn die Zahl als der Grund des Seins der Dinge angenommen wird, so muß das Verhältnis zwischen den Dingen und ihr so gedacht werden, wie etwa die Beziehung der Dinge zum Guten, als dem letzten Grunde des Seins überhaupt, d. h. so, daß die Dinge teil an der Zahl haben, wie sie teil am Guten haben, wobei ihr zahlenmäßiger Charakter von dem Grade ihrer Teilnahme an der Zahl abhängt. In diesem Falle wird also auch zwischen Ding und Zahl getrennt, nur daß diese Trennung metaphysisch gedacht wird. Wie das Gute entweder als das erste Gute oder als das angewandte, ebenso wird die Zahl als reine Hypostasis, d. h. als Urtypus und zugleich als angewandte Zahl verstanden werden müssen, wobei hier nur an ihr metaphysisches Verwobensein mit dem Ding gedacht werden soll. Das eine Mal werden also die Dinge zahlenmäßig im Grunde ihres Wesens gedacht, während sie das andere Mal durch die erkennende Seele in Beziehung zur Zahl gesetzt werden, welche nur als Erkenntnisgrund der Dinge gilt, ohne zugleich ihr Daseinsgrund zu sein.

Plotin drückt diese doppelte Beziehung so aus, indem er sich der aristotelischen Terminologie bedient. „Es soll gezeigt werden, daß alles, was inbezug auf ein Anderes als Kategorie gedacht wird, entweder aus einem Anderen zu ihm gekommen, d. h. auf es bezogen ist, oder daß es seine eigene Energia, d. h. Funktion ist." Die Einheit und die Zahl überhaupt werden aber erst dann restlos plotinisch gedacht, wenn sie mit dem absolut Einen in Verbindung gesetzt werden, und zwar so, daß die Einheit und die Zahl das absolut Eine voraussetzen, sie selber aber als Urbilder alles Seins gelten.

Wenn das Urbild der Zahl Eins in einer absoluten Einheit gesetzt wird, welche zwar nicht identisch mit dem letzten einen Daseinsgrund der Welt ist, aber dennoch immer die Voraussetzung für jede Beziehung eines Etwas auf einen zahlenmäßigen Zusammenhang bildet, so ist dann von hier aus nach der Möglichkeit anderer Einheiten zu fragen, welche etwa den

Mehrheiten überhaupt zu Grunde liegen würden, d. h. es ist notwendig zu fragen, ob nicht irgend eine Mehrheit, die nicht als ein rhapsodisches Nebeneinander, sondern als eine in sich ruhende arithmetische Totalität gedacht wird, die Einheit voraussetzt, ja ob sie sogar nicht zugleich und hauptsächlichst als Einheit gedacht werden soll?

Irgendeine Mehrheit kommt doch unmöglich so zustande, daß man mehrere Einheiten zusammengesetzt hat, sondern nur dadurch, daß man ein letztes Prinzip zu Grunde gelegt hat, welches die Setzung einer Mehrheit, d. h. das Beziehen mehrerer Objekte untereinander und zugleich auf ihre Totalität ermöglicht, ebenso wie die Einheit der Bezugsgrund jedes sinnlichen oder unsinnlichen Gegenstandes ist, d. h. der Grund, weswegen ein Etwas als ein Etwas charakterisiert wird. Und wie diese eine Einheit nicht in absoluter Immanenz mit irgend einem Dinge zu denken ist — denn dann wäre ja ihre Anwendung auf ein anderes Ding unmöglich — ebenso sollen die Einheiten der Mehrheiten nicht in den Dingen selbst, sondern vor den Dingen, d. h. als Voraus-setzungen der Beziehung der Dinge auf irgendeine dieser Mehrheiten gedacht werden. Die Einheit und die Mehrheit wären also demnach das gemeinsame Prinzip aller Dinge, d. h. alle Dinge, sinnliche oder unsinnliche, würden sich nur unter der Voraussetzung dieser Denkgesetzlichkeiten fassen lassen.

Die eine Einheit also und die mehreren Mehrheiten, welche wiederum unter der Voraussetzung der ersten Einheit möglich sind, müssen als die Urbilder aller zahlenmäßigen Beziehung der Dinge gedacht werden. Wenn die Einheit in jedem Ding immanent gedacht werden sollte, so würde damit der Begriff der Einheit zerstört, d. h. er würde sich unmöglich machen. Nachdem aber die Einheit vom sinnlichen sowohl, wie auch vom unsinnlichen Sein, ihrem Charakter nach, sich als unabhängig erwiesen hat, darf sie nur noch als die seinslose, schlichte Setzung des Einen verstanden werden.

Nach dieser logischen Feststellung des Begriffs der Zahl und seiner Leistung in der Welt des Seins und des Werdens ist es unmöglich eine andere, d. h. empirische Ableitung zu versuchen. Denn die sinnliche Mannigfaltigkeit, wie sie in der Anschauung der Seele gegeben ist, vermag nichts anderes zu leisten, als die Seele zu affizieren, d. h. sie auf ein Etwas hin-

zuweisen, welches seiner Struktur nach vollkommen alogisch ist. Das Etwas, welches der Seele in der Anschauung gegeben wird, kann, solange es in der Unmittelbarkeit der sinnlichen Gegebenheit liegt, nicht *ein* Etwas sein. Es wäre auch nicht zu verstehen, wie die Seele — selbst dann, wenn sie das gegebene Etwas als *ein* Etwas schon in der Unmittelbarkeit der Anschauung erkennen oder besser anerkennen sollte, d. h. selbst dann, wenn das Etwas der Grund seines *Einsseins* wäre, — es wäre, sagen wir, nicht zu begreifen, wie dies Eins dann wiederum auf mehrere und zwar durchaus verschiedene Gegenstände sich beziehen und anwenden ließe.

Die Einheit und das Eine müssen als Andersheiten zu den sinnlichen Gegenständen gedacht werden, falls sie in sich die Möglichkeit einer allgemeinen Beziehung auf die Dinge, wie sie uns in der Erkenntnis der Dinge, und zwar der mathematischen vorliegt, schließen sollten. Die Andersheit der Zahl ist eine Voraussetzung der Erkenntnis sinnlicher oder unsinnlicher Art. Das Etwas, welches sich durch die Empfindung der Seele ihr vorstellt, muß als ein *alogisches* auch vorausgesetzt werden, falls seine Erkenntnis herbeigeführt werden soll. Das sinnliche Etwas würde auch dann nicht als der Grund des Begriffs der Zahl angenommen werden können, wenn es zwar nicht als Eins sondern als *einzig* charakterisiert werden sollte. Denn das Einzigsein kann wiederum nur unter der Voraussetzung des Eins gedacht werden. Wenn man sagt, daß ein Etwas *einzig* sei, so meint man doch damit, daß es *allein* so ist, d. h. daß nur *dies Eins* diese oder jene Beschaffenheit hat. Also wird das Eine selbst bei dem Einzigsein vorausgesetzt. Dadurch, daß es sich als *einzig* charakterisieren läßt, ist es schon ein Anderes, und das Andere würde sich niemals ohne das Eine setzen lassen. Das Eine ist seine Voraussetzung, d. h. die Setzung des Einen ermöglicht die Setzung des Anderen. In dem *Einzigsein* wird also nichts anderes als das Andere gesetzt, welches sich nicht ohne das Eine denken läßt. Das Eine ist also vor dem Anderen und vor dem Einzigen.

Die induktive Ableitung des Einen aus der unendlichen, d. h. noch nicht *einen* Mannigfaltigkeit, wie sie in der Anschauung als dem urteilslosen Zustande der Seele liegt, läßt sich aber noch aus einem anderen Grunde nicht durchführen. Das urteilende Prinzip selbst würde niemals imstande sein, ein ihm

gegenüberstehendes Etwas als *eins* zu bezeichnen, wenn es selbst nicht *eins* wäre. Das Urteilen würde sonst nicht möglich sein, wenn das Urteilende selbst nicht Eins wäre. Der Einwand, daß das urteilende Prinzip nicht in einer Einheit, sondern in einer Mehrheit liegen könne, ist deswegen nicht stichhaltig, weil die Mehrheit nicht ohne die Einheit gegeben werden kann. Denn die Mehrheit bezeichnet nichts anderes denn mehr als eins; also ist das Eine wiederum die Voraussetzung des Mehreren.

Das Eine also als Ordnungsprinzip der Sinnlichkeit in ihren verschiedenen Formen kann nicht aus der Sinnlichkeit entspringen. Es ist logisch unmöglich, daß aus einem Sosein (der Sinnlichkeit) ein Anderssein (die Zahl) hervorgeht. Ist *die metaphysische Hypostasierung* der Zahl nur der *panlogistischen Tendenz* des griechischen Denkens zuzuschreiben, so liegt der Grund zu den Versuchen, die Zahl empirisch abzuleiten in dem anderen Extrem, nämlich in der *alogistischen*, d. h. skeptischen Richtung, die der panlogistischen parallel läuft. Sieht man aber von der metaphysischen Hypostasierung der Zahl ab, so bleibt nur die *logische Setzung der Zahl*, nachdem die empirische derselben sich als eine Unmöglichkeit erwies, als die alleingültige.

Das Eine ist weder in der Sinnlichkeit, noch in den uns unzugänglichen Dingen an sich zutreffen, sondern es liegt in dem Kosmos noetos, in der unsinnlichen Welt. Wie das Sein die Grundkategorie nicht nur des Werdens, sondern zugleich der unsinnlichen Welt überhaupt ist, worin es ja seine eigentliche Geltung hat, so wird auch die Zahl nicht nur das Grundprinzip zur Erfahrung der Sinnlichkeit, also des Werdens, sondern zugleich die unumgängliche Voraus-setzung zur Setzung des Seins selbst. Die Beziehung also der Zahl ist ebenso wie die Beziehung des Seins doppelt, woraus sich wiederum der noetische, d. h. verstehbare Charakter der Zahl sowohl wie des Seins ergibt.

Das Verhältnis von den Dingen und der Zahl wird also so gedacht werden müssen, wie die Koinonia von den Dingen und dem Sein, d. h. die Zahl wird ebenso auf die Dinge bezogen, wie das Sein den Dingen durch die urteilende Funktion der Seele erst zu-geschrieben wird, welches nicht möglich wäre, wenn das Sein und die Zahl nicht in einer überzeitlichen unsinnlichen Welt ruhen würden. Das Denken wird also sich zu

der Zahl so verhalten müssen, wie es sich zum Sein verhält, d. h. es wird sich von der Zahl bestimmen lassen. Es ist also unmöglich, dem Einen das Nichtsein zuzuschreiben, nachdem man nichts weder denken, noch aussagen kann ohne das Eine, d. h. ohne daß das Eine die Voraussetzung zur Setzung des Etwas überhaupt wäre. Vielmehr soll das Eine vor allem Logos und vor allem Werden liegen. Ja, wenn das Eine die Setzung des Seins selbst ermöglicht, muß es als vor dem Sein „seiend" gedacht werden.

Kapitel III.

Die Seele und die Zeit.

Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ'αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον ὥσπερ οὐδ'ἐκεῖ, ἀλλ'ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ κἀκεῖ ὁ αἰών.

Enn. III, 7, 11.

πρώτη οὖν αὕτη (ἡ ψυχή) εἰς χρόνον καὶ χρόνον ἐγέννησε καὶ σὺν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῆς ἔχει.

Enn. III, 7, 13.

Die Untersuchung der Beziehung, welche zwischen dem Zeitlichen und dem Überzeitlichen waltet, führt zur Setzung der logischen Andersheiten von Zeit und Zeitlosigkeit. Beide Grundprinzipien werden im Bewußtsein in der Wechselbeziehung vom Zeitlichen und Überzeitlichen angetroffen. Will man aber diese zwei Momente, welche nicht nur im plotinischen, sondern in jedem Philosophieren von grundlegender Bedeutung sind, näher bestimmen, so ist es notwendig, sie wechselseitig zu betrachten, d. h. die Bestimmung des Einen durch die Abgrenzung des Anderen vorzunehmen. Alles, was für das Eine positiv gilt, wird für das Andere eine negative Bedeutung haben müssen. In jedem korrelativen Begriffspaar vollzieht sich die Bestimmung des einen Gliedes immer dergestalt, daß sie zugleich die Abgrenzung des anderen Gliedes in sich schließt. Abgesehen aber von dieser rein logischen Entgegensetzung und Wechselbeziehung der Begriffe von Zeit und Zeitlosigkeit können sie noch in einem anderen Verhältnis zu einander gedacht werden, wobei das Objekt, worauf sich ein jeder dieser Begriffe bezieht, den maßgebenden Grund zu dieser Beziehung abgibt.

Wenn nämlich nicht die Zeit und die Zeitlosigkeit, sondern das Zeitliche und das Überzeitliche als Ausgangspunkte der Beziehung genommen werden, so kann die Zeit in bezug auf die Zeitlosigkeit dabei so behandelt werden, als ob die erste das Abbild der zweiten wäre. Es ist natürlich ganz gleichgültig dabei, wovon man ausgeht; denn jeder Ausgangspunkt setzt zugleich beide Prinzipien voraus. Geht man von der Zeit aus, und betrachtet man ihre Qualität, so wird man notwendig zur Zeitlosigkeit kommen und umgekehrt. Wenn aber die Zeit und die Zeitlosigkeit logische Andersheiten sind, und ihr logischer Unterschied nicht nur in sich, sondern zugleich in den Objekten, worauf sie bezogen werden, liegt, so ist ihre Bestimmung nur unter der Voraussetzung der Bestimmung des Objekts ihrer Beziehung möglich. Das Zeitliche also und das Zeitlose sind ebenso notwendig zur Bestimmung der Zeit und der Zeitlosigkeit, wie diese beiden selbst zur Bestimmung des Zeitlichen und des Zeitlosen notwendig sind. Zu der Andersheit also von Zeit und Zeit-

losigkeit tritt noch die Andersheit von Zeitlichem und Zeitlosem und zwar so, daß das Zeitliche und das Zeitlose nicht nur sich gegenüber, sondern zugleich der Zeit und der Zeitlosigkeit gegenüber anders sind.

Werden aber die Zeitlosigkeit auf das noetische und die Zeit auf das sinnliche Sein bezogen, so ist jede Identifizierung des Seins der Zeitlosigkeit mit dem Sein, worauf sie sich bezieht, unmöglich, ebenso wie jede Identifikation von der Zeit und ihrem Objekte ausgeschlossen ist. Die Möglichkeit des Urteils, welches die noetische Welt als zeitlos oder ewig charakterisiert, setzt einerseits die noetische Welt und andererseits die Zeitlosigkeit oder die Ewigkeit voraus und zwar so, daß die Ewigkeit und die noetische Welt als Andersheiten gedacht werden, welche sich allerdings bedingen, ohne darum gleichartig zu sein. Diese logische Überlegung macht also auch die Identifizierung von Zeit und von sinnlicher Welt, wie sie von manchen griechischen Philosophen vollzogen worden ist, unmöglich.

Der Grund, weshalb man auch zur Identifizierung der noetischen Welt mit der Zeitlosigkeit oder der Ewigkeit verleitet werden könnte, liegt darin, daß beide, die noetische Welt sowohl, wie auch die Ewigkeit, als absolute Werte gedacht werden, wobei man weder das Eine noch das Andere einer Unterordnung unterwerfen möchte. Beide, die noetische Welt und die Ewigkeit, schließen dasselbe in sich, d. h. das Sein. Wie das Prädikat noetisch oder verstehbar etwas anderes ist als das Sein, so ist die Ewigkeit, die Voraussetzung zur Charakterisierung des Seins als eines ewigen, eine Andersheit. Der Umstand also, daß beide, die noetische Welt und die Ewigkeit als absolute Werte gedacht werden, kann nicht die Identität von beiden bedeuten. Ja, es ist noch die Möglichkeit zu berücksichtigen, ob nicht vielleicht der absolute Wert in der Beziehung des Einen auf das Andere liegt, d. h. ob nicht das Sein deswegen einen absoluten Wert hat, weil es ewig ist, und ob nicht die Ewigkeit deswegen eine Absolutheit in sich schließt, weil sie ein Sein in sich birgt.

Die Einheit also, welche der noetischen Welt zu Grunde liegt und sie als etwas Ganzes und Totales ermöglicht, und worin die Mannigfaltigkeit der noetischen Gebilde erst ihre Begründung findet, ist eine andere als die Einheit und die Totalität, welche dem Reiche des Seins, durch die Beziehung der Ewigkeit auf es zukommt. In der Ewigkeit haben wir eine Totalität,

welche direkt sich auf die Totalität des Seins bezieht, also sozusagen eine Totalität ohne Glieder, während die Totalität des Seins durch die Mannigfaltigkeit der noetischen Gebilde bestimmt wird.

Die Allheit des Seins ist zugleich in der Allheit der Ewigkeit. Aus dieser Wechselbeziehung von Sein und Ewigkeit heraus wäre noch zu fragen, ob in der noetischen Welt ein besonderes Prinzip, oder eine besondere Qualität vorhanden wäre, wonach sich die Ewigkeit hauptsächlichst richtet, oder, was dasselbe ist, ob die Wechselbeziehung von Sein und Ewigkeit von einem e i n z i g e n Prinzip des Seins besonders bestimmt würde, wie das Gegenteil von der Ewigkeit, also die Zeit, in ihrer Anwendung auf die sinnliche Welt, etwa von dem Prinzip der Bewegung bestimmt wird, oder vorsichtiger ausgedrückt, sich nach dem Prinzip der Bewegung zu richten hat, um Anwendung auf die sinnliche Welt zu finden? Da das Gegenteil von der Bewegung die Beharrung ist, und da die Bewegung dasjenige ist, worauf sich die Zeit bezieht, so wäre zu fragen, ob die Beharrung der Ewigkeit als dem Gegenstze von der Zeit entsprechen würde, oder sogar mit ihr selbst identisch wäre? Die Beharrung würde dabei nur in ihrer Reinheit gedacht werden müssen, nämlich in ihrer Beziehung zum reinen Sein.

Die Identität von Beharrung und Ewigkeit aber würde es unmöglich machen, die Beharrung als etwas Ewiges zu bezeichnen; denn alles Ewige ist ewig, weil es an der Ewigkeit teil hat, d. h. weil es sich auf die Ewigkeit als auf eine Andersheit, als es selbst ist, beziehen läßt. Abgesehen aber davon würde dann, d.h. sobald die Identität von Beharrung und Ewigkeit angenommen wird, das Gegenteil der Beharrung, die Bewegung, sich der Ewigkeit ausschließen; denn wenn man die Bewegung als ewig bezeichnen würde, würde man sie damit zu etwas Beharrlichem machen, was unmöglich ist, da die Hauptbestimmung der Bewegung in der entgegengesetzten Richtung als die der Beharrung liegt.

Wie kann aber der Begriff der Beharrung das Moment des Immerseienden in sich schließen? Wenn das Immerseiende nur in der spezifischen Qualität der Beharrung liegen würde, so wären damit die übrigen Grundbegriffe des Seins außerhalb der Ewigkeit gesetzt worden, d. h. sie würden nicht als immerseiende gedacht werden können. Dies wäre aber absurd. Die Identität von Ewigkeit und Beharrung, oder die alleinige Beziehung von

beiden ist unmöglich, denn nicht nur die Beharrung, sondern zugleich alle Prinzipien des Seins liegen in der Ewigkeit, d. h. sie beziehen sich, um logisch bestehen zu können, auf die Ewigkeit. Die Einheit bezieht sich ebenso auf die Ewigkeit.

Sobald man also die Identifizierung von Beharrung und Ewigkeit vollziehen würde, wäre man damit gezwungen, zugleich die Identität von Beharrung und Einheit zu behaupten, was absurd wäre. Andererseits läßt sich die Ewigkeit nicht ohne die Einheit und zwar nicht ohne das Beharren in der Einheit denken. Also um das Ewige zu denken, müssen wir es auf die Einheit und die Beharrung beziehen, was ebenfalls die Nichtidentität, also die Andersheit von Ewigkeit und Beharrung bezeugt. Wie die Beharrung, um ewig zu sein, teil an der Ewigkeit haben muß, also nicht identisch, sondern sich wechselbezüglich zur Ewigkeit verhält, so muß die Ewigkeit, um gedacht zu werden, als ein Etwas, welches teil an der Beharrung hat, vorgestellt werden. Die Ewigkeit kann also nicht mit der Beharrung identisch sein.

Diese Wechselbezüglichkeit der Prinzipien ist der Grund jedes Logos und heißt Methexis. Es sind hier die Gedankengänge, die im Platonischen „Sophistes" und im „Parmenides" entwickelt werden. Hier tritt noch hinzu, daß die Seinsprinzipien in Beziehung zu dem Prinzip der Ewigkeit gedacht werden. Alles bezieht sich zugleich auf das Prinzip des Ewigen. Dies ist die logische Notwendigkeit.

Eine nähere Bestimmung aber des Prinzips der Ewigkeit ist notwendig, um die Beziehung des Seins zu ihm zu begreifen. Worin liegt die Eigenartigkeit dessen, wodurch wir dem noetischen Sein eine überzeitliche Gültigkeit und eine immerseiende Bedeutung verleihen? Denn es muß sich rein, d. h. für sich bestimmen lassen, falls es eine spezifische Qualität oder ein spezifisches Gebilde ist. Unter spezifischer Qualität wird hier eine für sich dastehende Eigenart verstanden, während unter spezifischem Gebilde ein Etwas vorgestellt wird, welches bei einer allgemeinen Betrachtung des Seins als Resultat oder als gemeinsames Charakteristikum herausgestellt wird, welches dem Sein vom Denken aus zugeschrieben wird. Es wird also das eine Mal an ein Seinsprinzip, das andere Mal an ein Denkgebilde gedacht. Die Einheit, auf Grund deren wir dem Sein den Charakter des Ewigen zuschreiben, ist entweder eine,

aus der Vielheit des Seins selbst hervorgehende, allgemeine Qualität, und zwar eine dem Sein nachträglich durch das erkennende Denken zugeteilte Bezeichnung, oder eine für sich bestehende Physis, d. h. ein Prinzip, welches zwar nicht ohne das Sein gedacht werden kann, aber dennoch keine Nebenqualität des Seins sein kann.

Die Wechselbeziehung der Prinzipien bedeutet niemals eine Unterordnung des Einen unter das Andere, sondern besagt immer eine gleichwertige Setzung von beiden, worin das Gedacht-werden-können überhaupt besteht. Wenn also das Sein und die Ewigkeit sich wechselseitig bedingen sollen, so ist damit keine Unterordnung möglich. In dem fortwährenden Bestehen, nicht nur eines jeden Prinzips, sondern zugleich der Einheit, welche sich aus der Mannigfaltigkeit der Prinzipien hervortut, und worin die Prinzipien so aufeinander bezogen werden, daß daraus ein absolutes Leben, d. h. das Leben des Nus hervorgeht, dessen Funktion, ἐνέργεια, in absoluter Identität und in immerseiendem Bestande besteht, liegt der Grund der Ewigkeit des Seins. Damit das Leben des Nus niemals anders sein kann und aus keinem anderen Sein abgeleitet werden kann, damit es mit sich selbst identisch ist und in immerseiender Gleichwertigkeit verharrt, wird die Ewigkeit seines Seins gesetzt. Vom Gesichtspunkte des erkennenden Subjekts aus betrachtet, würde die Erkenntnis des immerseienden Seins und des noetischen Lebens in seiner absoluten Identität mit der Erfassung der Ewigkeit identisch sein.

„Indem man das Leben, welches in einem Identischen verharrt, und immer das Ganze gegenwärtig in sich hat, angeschaut hat, hat man damit schon die Ewigkeit gesehen." Also nicht in der Erkenntnis eines einzigen Prinzips, auch nicht in der nacheinanderfolgenden Setzung der besonderen Prinzipien, sondern in der zugleich sich vollziehenden Wechselbeziehung von allen Seinsprinzipien soll der totale Gegenstand erblickt werden, worin auch das Ewige zum Ausdruck kommt. Das Leben der Ewigkeit des Nus liegt nicht darin, daß es jetzt so und nachher anders sich zeigt, sondern darin, daß es ein ungeteiltes und unteilbares Telos, d. h. eine teleologische Totalität aufweist, worin alles nicht aus seiner Stellung heraustritt, sondern in sich verharrt, und auf sich selbst beruht, und immer,

d. h. in keiner Zeit oder über alle Zeit hinaus gegenwärtig ist; denn nichts kann hierin vergehen oder entstehen, sondern das, was ist, ist immer.

Die Ewigkeit ist also nicht mit dem, worauf sie sich bezieht, also mit dem Sein identisch, sondern ein Etwas, welches zwar in immanenter Beziehung zu dem Sein sich verhält, ja eine aus ihm selbst mit Notwendigkeit folgende Eigenart, welche die Identität des Seienden besagt und die Notwendigkeit des Nichtandersseinkönnens des Seins, d. h. eine Qualität, welche die Zeit von dem Sein ausschließt. Denn wie könnte das Sein in einer anderen Zeit, also in einer zukünftigen Zeit mehr in sich enthalten, oder wie sollte es früher anders sein als jetzt? Ohne die Beziehung auf die Zeit gesprochen: wie kann das Sein anders sein als es ist? Es gibt nichts, woraus das Sein neue Bestimmungen bekommen könnte, und auch nichts, worauf sich das Sein so beziehen könnte, daß es anders werden sollte.

Das Eine, wodurch das Sein möglich gemacht wird, „hat das Sein ganz gesetzt", d. h. so, wie es sein sollte, also absolut, und das Nichtsein, worauf sich das Sein beziehen läßt, soweit man darunter ein logisches Prinzip versteht, fällt mit Notwendigkeit in die Sphäre des Seins. Sobald man aber unter Nichtsein das Andere versteht, welches durch das Sein erst ermöglicht wird, ist es damit etwas dem Werte nach Geringeres als das Sein, sodaß das Sein sich nicht auf es beziehen kann, um sich zu verändern, d. h. um zu wachsen. Falls also das Sein in seiner Ewigkeit gedacht werden soll, muß es von allen Zeitbestimmungen befreit werden. Wenn wir aber trotzdem von einer Gegenwart des Seins sprechen, so meinen wir dabei niemals eine zeitliche Qualität des Seins, sondern, weil es uns unmöglich ist, uns der Kategorie der Zeit vollkommen zu entziehen, deswegen bedienen wir uns dieser Terminologie, welche an die Zeit erinnert. Das Ist, welches zur Bezeichnung des Seins als eines ewigen Seins dient, darf auch nicht in seiner zeitlichen Bedeutung, wie es als grammatikalischer Terminus verstanden werden will, sondern muß in seiner überzeitlichen, sich auf das Sein des Seins selbst beziehenden Funktion gedacht werden, als „dasjenige also, welches weder war, noch sein wird, sondern nur ist, indem es in sich steht, das Sein in sich hat, und weder wechselt, um etwas anderes zu werden, noch je gewechselt hat: dies ist die Ewigkeit". In der identischen Gesetzlichkeit des

Seins, worin ein identisches, totales und sich selbst erfüllendes Leben der Vernunft sich vollzieht, besteht also der Grund seiner Ewigkeit.

Ja, dieses identische Leben in dem identischen Sein ist die Ewigkeit selber. Will man also die Ewigkeit in ihrer Eigenart begreifen, so muß man sie nicht jenseits der Welt des Seins, sondern im absoluten Verwobensein mit der Physis des noetischen Seins denken und zwar so, daß das Eine, also das Sein, nicht ohne das Andere, also die Ewigkeit, bestehen, d. h. logisch existieren kann. Die Ewigkeit wird, wie alle übrigen Bezeichnungen des Seins, gleich mit der Erkenntnis der noetischen Welt eingesehen, d. h. als ein ihr mit Notwendigkeit zugehöriges Charakteristikum zugedacht. Alles, was gleich mit den ersten Prinzipien gedacht wird, muß so gedacht werden, als ob es diesen Prinzipien selbst immanent wäre. Die Ewigkeit wird gleich mit dem Sein gedacht, also muß sie ihm immanent zugedacht werden.

Es ist hier dasselbe Verhältnis, welchem wir in der kalologischen Betrachtung der noetischen Welt begegnen werden. Das Schöne (Kalon) wird nicht für sich isoliert gedacht, sondern umfaßt, in einer bestimmten Weise, die ganze noetische Welt. Es ist in absoluter Beziehung zum Sein zu denken, falls es in seiner ganzen Natur verstanden werden soll. Es durchdringt die Wissenschaft, den Logos, ebenso wie die Sittlichkeit, das Ethos, d. h. es wird ihnen immanent gedacht. In gleicher Weise wird hier die Ewigkeit dem Sein schlechthin immanent gedacht, oder was dasselbe ist, sie umfaßt die ganze noetische Welt. In allen Seinsgebilden ist das Kalon ebenso, wie das Ewige enthalten.

Auch die Wahrheit, als die Homologie vom Einen und Anderen, d. h. als ein rechtes Verhältnis von Seinsmomenten, teilt diese allgemeine Eigenschaft, d. h. die ganze noetische Welt muß wahr sein, ebenso wie sie schön und ewig ist. Die totale Funktion des Moments der Ewigkeit oder der Schönheit, d. h. die allseitige Durchdringung, welche sie vollziehen muß, soll, um restlos begriffen zu werden, in analoger Weise zur Totalität des Seins verstanden werden, d. h. wie das Sein seine Totalität aus sich selbst heraus und nicht aus anderen Momenten rhapsodisch zusammenstellt, so muß die Allheit des Wertes der Ewigkeit und des Schönen vorgestellt werden. Zugleich ist das Sein in sich und in seinen Momenten, zugleich muß die

Ewigkeit in den Momenten des Seins und in seiner Allheit gedacht werden. Die Allheit und die Ganzheit des Seins bedingen also die Allheit des Wertes der Ewigkeit.

Das Ganze der noetischen Welt, falls es als ein wahrhaft Ganzes gedacht werden soll, d. h. nicht so, wie jedes andere Ganze, sondern so, daß es jedes andere Ganze erst möglich macht, muß als etwas absolut Vollkommenes gedacht werden. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann das Ganze der noetischen Welt die Ewigkeit für sich in Anspruch nehmen, nämlich indem es keines anderen bedarf. Wenn ihm etwas fehlen würde, so könnte es nicht als das Ganze bezeichnet werden. Dies Ganze wird also keine andere Physis annehmen können, d. h. es würde sich niemals den Gesetzen der Zeit unterwerfen, während das Sein eines gewordenen Etwas von dem Sein eines Anderen abhängt, und das Werden, d. h. seine weitere Veränderung in der Zeit, nicht aufgehoben werden kann, ohne daß damit sein Sein, d. h. sein jetziger Zustand negiert würde. Anders ausgedrückt: während die Negation der Zukunft eines Gewordenen sein jetziges Sein unmöglich macht, würde das Zuschreiben einer Zukunft, d. h. einer Zeit, dem Nichtgewordenen, also dem noetischen Sein, den Wert der Ewigkeit entziehen.

Diese einfache logische Überlegung zeigt, daß das Sein der werdenden Dinge nicht ihnen selbst immanent gedacht werden kann; denn ein Sein, welches sich von der Zeit abhängig machen läßt, um zu sein, ist kein wahrhaftes Sein, d. h. es ist nicht immer. Ja, selbst dann, wenn man dem Zeitlichen ein Sein zuschreiben wollte, welches nicht in der Beziehung, welche das Denken durch die Zeit und die anderen Erkenntnisprinzipien ermöglicht, hergestellt wird, sondern welches in einer objektiven Qualität liegen sollte, so würde dies nur das Werden selbst sein. Das „Sein" aller sinnlichen Gegebenheiten würde also in dem Prinzip des Werdens liegen, und sobald man das Werden in der Zeit zu Ende denken würde, wäre auch damit das „Sein" aller sinnlichen Gegenstände aufgehoben.

Damit würde aber das Prinzip der Zeit aufgehoben, denn alles Werden vollzieht sich in der Zeit. Es ist der Denkweise Plotins durchaus entsprechend, wenn er an ein Ende der Zeit in diesem Sinne denkt. Die Zeit ist dazu da, um dem Nichtseienden, also dem Werdenden, eine Möglichkeit der Erhaltung zu geben. Deswegen, weil das Werdende nur dem Prinzip des Werdens sein „Sein" verdankt, wechselt es seine Zustände, um

nicht unterzugehen. Aus seinem Eros zum Sein heraus vollzieht es den Kreis seiner Gestaltungen. Der Eros eines Seins und zwar eines „Seins" in der Zeit, ist also der Grund der Bewegung alles Sinnlichen. Dies ist die metaphysische Beziehung des Nichtseins auf das Sein, welche Plotin sich immer auf Grund des Prinzips des Eros denkt.

Den ersten, d. h. den ursprünglichen Einheiten des Seins, also den Seinsprinzipien, welche in der noetischen Welt in ihrer Ewigkeit ruhen, ist dieser Eros des Anderswerdens, um zu sein, nicht eigen. Sie können nichts Anderes als sich selbst lieben, weil sie sich erhalten sollen. Sie sind zugleich in ihrer Ganzheit und Totalität gesetzt, und das Leben, welches aus ihrer wechselseitigen Beziehung die Nahrung der Vernunft ausmacht, ist auch von Anfang an da, d. h. sie haben den Wert und das Sollen der Ewigkeit in sich. Die noetische Welt und ihre Gegenstände können nicht etwas Anderes als sich selbst lieben, weil alles Andere in der Zeit ist, während sie selbst nicht in der Zeit sein können, ja nicht sollen. Die noetische Welt soll so gedacht werden, daß sie einerseits das Ganze des Seins enthalten, andererseits so, daß sie das Ganze des Nichtseins ausschließen kann. In dieser eigenartigen Beziehung zu sich selbst und zu dem Nichtsein kommt die Eigenart des Ewigen zum Ausdruck. Die Ewigkeit ist in dem Sollen des Seins und in dem Nichtsollen des Nichtseins enthalten.

Vom Standpunkte der Subjektivität, d. h. der nach Erkenntnis sich sehnenden Psyche aus betrachtet, wird die noetische Welt vielleicht einen nicht identischen Charakter aufweisen müssen, d. h. sobald man angefangen hat, sich auf die noetische Welt erkennend zu beziehen, wird man durch den Prozeß, den die Psyche durchläuft, um zur Totalität des noetischen Seins sich zu erheben, dazu verführt, ein Werden innerhalb des Seins selbst anzunehmen. Dies aber ist nur möglich, solange man aus der zeitlichen, also der psychischen Welt die Sphäre des noetischen Seins betrachtet. Ja, es wäre dies Werden der Psyche zum Sein — denn nur um ein Werden, d. h. um eine axiologische Bildung der Psyche handelt es sich hierbei — gar nicht möglich, wenn das Sein nicht in absoluter Identität und in ewiger Gleichwertigkeit ruhen würde.

Der Grund, weshalb wir in diesem Zwischenreiche der Psyche von einem Werden des Seins, welches nicht anders als

ein Werden der Psyche zum Sein aufgefaßt werden muß, reden, ist der Unterschied vom erkannten und noch nicht erkannten Sein. Es ist dies die Eigentümlichkeit des psychischen Prinzips, daß es das Sein nicht gleich erfassen kann, oder wenigstens nicht immer das Sein gegenwärtig in sich haben kann. Trotzdem ist das Erkannte sowohl wie auch das Noch-nicht-erkannte etwas absolut Identisches und entzieht sich immer den Gesetzen der Zeit. Darauf beruht die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt.

Diese subjektive Betrachtungsweise, d. h. das Ausgehen von der Beziehung des Subjekts auf das Objekt, ist bei Plotin eine Notwendigkeit und den Grundlagen des Systems durchaus entsprechend. So erklären sich auch rein persönliche Wendungen in den Werken Plotins, worin er sich über dieses Sichbeziehen auf die Welt des Seins äußert. Das Subjekt, gedacht als eine mikrokosmische Einrichtung, findet durch Selbstbeziehung in sich die Momente und die Gründe des Seins. Indem die Psyche, durch den beständigen Eros getrieben, sich zur Anschauung des ewigen Seins erhebt, und darin sich beständig aufhält, soweit dies den zeitlichen Wesen möglich ist, wird sie selbst dadurch verewigt, d. h. durch ihren Verkehr mit dem Sein wird sie seinsmäßig oder seinsähnlich. Dies Sichverewigen wäre aber nicht möglich, wenn nicht in ihr selbst die Momente der Ewigkeit enthalten wären. „Durch das Ewige in ihr schaut sie die Ewigkeit und das Ewige."

Das Ewige also, inbezug auf das Objekt sowohl als auch auf das Subjekt, kann als dasjenige Sein bezeichnet werden, welches niemals, in keiner Hinsicht, aus seiner Qualität und seinem Sosein heraustritt und niemals eine andere Natur annehmen kann, sondern in sich immer dasselbe Leben hat, d. h. ein solches, welches sich weder vermehren noch vermindern kann. Wenn das Subjekt sich zu einer solchen „Situation", in welcher das zeitlose Objekt sich immer befindet, erheben kann, so ist es damit in der Ewigkeit. Die Ewigkeit besteht also in erster Linie in einer „Situation", κατάστασις, des zeitlosen Objekts. In dieser unveränderten „Situation" des zeitlosen Objekts, nämlich in der immerseienden Erkenntnis des Immerseienden, welche nach Plotin in der Sphäre des reinen Nus sich ewig vollzieht, und wonach auch unsere Erkenntnis sich immer zu richten hat, falls sie den ewigen Kreis des Seins durchlaufen soll, liegt auch der Grund, weshalb man das Ewige, vom Anfang des griechi-

schen Denkens an, als den absoluten Wert bezeichnet hat, d. h. als einen solchen, dem die absolute Würdigung vonseiten der Psyche gilt.

Dies ist aber identisch mit Gott. Daß hier der Nus als Gott gedacht wird, darf uns nicht dazu verleiten, ihn in irgend einer Hinsicht als Eigenschaft des Einen zu betrachten; denn wir sahen und werden in anderen Zusammenhängen sehen, daß selbst die Psyche als Gott bezeichnet wird. Ob aber ein Etwas, welches in einer Vielheit von Formen besteht, wie es beim Nus der Fall ist, als Gott bezeichnet werden kann, bleibt dahin gestellt. Plotin entgeht dieser Schwierigkeit, indem er der Vielheit des Seins einen unendlichen Charakter verleiht, d. h. indem er jedem Seinsobjekt eine Unendlichkeit im positiven Sinne zuschreibt.

Weil aber damit nur die Identität des Seins gemeint sein kann, so ist dies nur eine Tautologie. Eine logische Begründung für die Göttlichkeit des Nus vermag Plotin nicht zu geben. Die Göttlichkeit des Nus sowohl wie auch der Psyche ist nur als eine metaphysische Voraussetzung zu begreifen, d. h. sie wird erst dann begreiflich, wenn man an die Setzung des Nus durch das Eine und an die Setzung der Psyche durch den Nus denkt. Der Grund der Göttlichkeit liegt mit anderen Worten in der durchgängigen Wechselbeziehung dieser Prinzipien, worin ja auch der Grund der Welt liegt.

Um aber die Eigentümlichkeit der Ewigkeit oder der Zeitlosigkeit stärker hervortreten zu lassen, ist es nötig, auch die Bestimmung des anderen Gliedes des Begriffspaares vorzunehmen, nämlich der Zeit. In der Geschichte der griechischen Philosophie ist das Problem der Zeit immer von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet worden. Bei Platon wird die Zeit am eingehendsten in den Dialogen „Parmenides" und „Timaios" behandelt. Plotin bezieht sich nicht nur bei der Bestimmung der Zeit und der Zeitlosigkeit, sondern auch bei der Behandlung des Problems der Weltschöpfung fortwährend auf den „Timaios". Die Zeit wird bei Platon gleich mit dem Werden, d.h. mit dem sichtbaren Kosmos gesetzt und steht in einem durchgängigen Verhältnis zu der Zahl. Das sichtbare All, die Bewegungen des sichtbaren Kosmos, indem sie durch die Zahl faßbar werden, bringen uns den Begriff der Zeit nahe. Indem Plotin sich mehr oder weniger der platonischen Auffassung des Begriffs der Zeit anschließt,

versucht er alle übrigen Auffassungen, welche in der Geschichte des griechischen Denkens über die Zeit entstanden sind, zu widerlegen.

Drei Möglichkeiten wurden von den Vorgängern Plotins zur Bestimmung der Zeit aufgestellt. Entweder ist die Zeit identisch mit der Bewegung, oder sie ist identisch mit dem Sichbewegenden, oder schließlich ist sie etwas an der Bewegung. Alle drei Möglichkeiten sind darin begründet, daß die Zeit immer in Beziehung zu der Bewegung steht. Dies zeigt sich auch dadurch, daß niemals der Versuch gemacht worden ist, die Zeit an dem Begriffe der Beharrung oder der Ruhe zu bestimmen.

Die Identifizierung der Zeit mit der Bewegung wird entweder jede Bewegung in Anspruch nehmen, oder nur die Bewegung des Weltalls. Wenn aber die Zeit mit dem Sichbewegenden für einerlei erklärt wird, so wird dabei ausschließlich an die Sphäre des Alls, d. h. an das Weltganze gedacht werden müssen. Indem schließlich die Zeit als etwas an der Bewegung gedacht wird, kann sie entweder als die Dimension der Bewegung, oder als ein Maß und eine Zahl oder schließlich als ein Etwas, welches in jeder Hinsicht an der Bewegung zu konstatieren ist, also ein Accidens der Bewegung gedacht werden.

Abgesehen davon, daß es verschiedene Arten der Bewegung gibt, und es unmöglich sein würde, sie auf eine Art zurückzuführen, welches ja möglich sein sollte, solange die Zeit mit der Bewegung für identisch gehalten wird — denn es gibt nur eine Zeit —, würde selbst von der geordneten Bewegung aus, d.h. von der Bewegung der Gestirne, diese Identifizierung von Zeit und Bewegung unmöglich sein. Denn jede Bewegung ist immer in der Zeit, und daß sie in einer verschiedenen Zeit sein kann als eine andere (Bewegung), darin liegt zunächst ihre Andersheit. Sollte aber die Bewegung nicht in der Zeit sein, so würde sie uns somit um so weniger Grund geben, sie mit der Zeit zu identifizieren.

Es sind also drei verschiedene Etwas bei einer Bewegung zu unterscheiden: Die Bewegung, das Sichbewegende und die Zeit, worin die Bewegung sich vollzieht, wobei hier von einem vierten zur Ermöglichung der Bewegung ebenfalls unentbehrlichen Momente, nämlich von dem Raum abgesehen wird. Der Grund dafür liegt darin, daß der Raum mit der sogenannten Materie als identisch gilt. Das stärkste Argument, welches Plotin gegen die Identifizierung von Zeit und Be-

wegung anwendet, ist aber dies, daß die Bewegung ein Ende haben kann, während die Zeit niemals aufhört. Sollte aber dagegen eingewendet werden, daß die Bewegung des Weltalls niemals aufhört zu sein, und daß es bei ihm sich ja hauptsächlich um diese Bewegung handelt, so wird wiederum dagegen dies eingewandt, daß die Bewegung der Gestirne sich in einem Kreislauf vollzieht, d. h. daß sie sich wiederholt, während die Zeit sich niemals wiederholen kann. Inwieweit dieses Argument Plotins stichhaltig ist, bleibt hierbei dahingestellt. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die kreisförmige Bewegung niemals dieselbe ist, selbst dann, wenn sie dieselben Bahnen durchläuft. Jeder Kreis ist ein anderer. Die Identität kann sich weniger auf die Bewegung als vielmehr auf den Raum anwenden lassen, worin sich die Bewegung vollzieht. Der Raum ist immer als etwas Identisches zu denken. Immerhin ist die Bewegung, selbst dann, wenn sie immer eine andere ist, ja vielleicht gerade deswegen, eine Andersheit der Zeit gegenüber. Daß aber die Bewegung etwas Anderes ist als die Zeit, kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß es eine langsame und eine schnellere Bewegung gibt, wobei die Zeit immer dasjenige ist, auf Grund dessen uns möglich wird, diese Unterscheidung zwischen dem Schnelleren und dem Langsameren zu vollziehen. Denn wenn wir von der schnelleren Bewegung sprechen, so meinen wir damit, daß sie einen Abstand, eine Entfernung a, welche in einer anderen, ebenfalls sich darin vollziehenden Bewegung, in längerer Zeit durchlaufen worden ist, in kürzerer Zeit durchläuft.

Die Zeit ist zwar mit der Bewegung gesetzt, ohne darum mit der Bewegung identisch zu sein. Wenn aber die Bewegung des Weltalls nicht für die Zeit selbst erklärt werden kann, so ist es, wenn man die Bewegung von der sich bewegenden Sphäre absondert, unmöglich die Zeit mit der Sphäre selbst zu identifizieren; denn der Grund dazu war ja die Bewegung.

Die Annahme, wonach die Zeit etwas an der Bewegung, also etwa die Entfernung derselben darstellen sollte, macht sich deswegen unmöglich, weil es unendlich viele Entfernungen gibt, d. h. es gibt soviele Bewegungen als es Entfernungen gibt. Vielmehr ist die Entfernung selbst etwas, das durch das Maß der Zeit erst als solches, d. h. als geordnete Gesetzlichkeit und als übersehbares Ganzes entsteht. Also, so wenig es möglich ist, die Zeit mit der Bewegung selbst zu identifizieren, weil es eine

Vielheit von Bewegungen gibt, so wenig ist es andererseits möglich, die Zeit mit der Entfernung für einerlei zu erklären, weil es eine Vielheit von Entfernungen gibt, d. h. weil die Entfernung sich immer an der Bewegung vollzieht. An eine Vielheit der Zeit aber kann nicht gedacht werden, denn die Zeit ist eine und kraft ihrer Einheit ist die Bestimmung der Vielheit der Bewegungen und der Entfernungen, welche sich in der sinnlichen Welt vollziehen, möglich.

Wenn man aber genauer zusieht, so ist an dieser Verwechselung von Zeit und Entfernung nicht mehr die Bewegung dasjenige, welches dazu verleitet, sondern der Raum; denn die Entfernung ist nichts anderes als ein Teil der räumlichen Dimension. Dies wird klar, sobald man an das Ganze des Raumes denkt. In diesem Ganzen des Raumes fällt Entfernung und Dimension zusammen. Die Bewegung als solche kann also weder die Zeit noch den Raum in sich enthalten, d. h. Raum und Zeit sind grundsätzliche Andersheiten, welche zwar in absoluter Beziehung zum Begriffe der Bewegung stehen und ihn erst möglich machen, ohne daß sie dadurch durch ihn selbst entstehen würden. Die Kontinuität der Bewegung kann nicht den Raum hervorbringen, sondern sie ist möglich erst durch die Gesetzlichkeit des Raumes. Das Wieviel der Bewegung ist also immer aus der Bestimmung zu gewinnen, welche unter der Voraussetzung von Raum und Zeit möglich ist; also ist die Bewegung als solche weder Raum, noch Zeit, sondern etwas in sich Unbestimmtes, wie das Warme, d. h. der Grad der Wärme etwas Anderes ist, als das, woran die Wärme sich ausdrückt.

So wenig man bei der Bestimmung des Grades der Wärme dazu kommen könnte, die Wärme mit der Zeit zu identifizieren, so wenig kann man dies bei der Bewegung eines Körpers tun. Vielmehr ist die Bestimmung sowohl der Wärme, wie auch der Bewegung, immer durch die Zahl möglich, unter der Voraussetzung von Zeit und Raum, d. h. Zahl, Zeit und Raum sind logische Andersheiten in Bezug auf die Bewegung. Sie sind logische Prinzipien, welche die Bestimmung eines alogischen Etwas, wie es in der Bewegung vorkommt, vollziehen.

Doch soll die Natur der Zeit noch näher bestimmt werden; denn bis jetzt ist nur soviel ausgemacht, daß die Zeit als das Maß der Bewegung angesehen werden soll. Da aber der Begriff der Zeit schon bei der Bestimmung der Bewegung in engster Beziehung zum Begriffe der Zahl steht, soll das Verhältnis von

Zeit und Zahl dergestalt berücksichtigt werden, daß es uns zur Bestimmung des Begriffs der Zeit führt. Die Zahl ist auch als das Maß der Bewegung bezeichnet worden. Es bleibt noch zu fragen, ob die Zahl das Maß jeder Bewegung werden kann, d. h. nicht nur einer regelmäßigen, sondern auch einer unregelmäßigen. Wie die Begriffe der Dreiheit und der Zweiheit für jede drei und für jede zwei Dinge in der sinnlichen Welt Geltung haben, d. h. angewandt werden können, so muß die Zeit überhaupt auf jede Art von Bewegung Anwendung finden können. Das Maß, falls es seine Funktion ausüben soll, muß Allgemeinheit in sich schließen. Dies ergibt sich notwendig aus dem noetischen Charakter der Zahl. Das Noetische ist immer im Gegensatz zum Aisthetischen allgemein und allgemeingültig.

Wenn also die Zeit im selben Sinne wie die Zahl ein Maß der Dinge ist, d. h. ein solches, welches auf alle Bewegung angewandt werden kann, so wäre sie damit etwas jenseits der Dinge, d. h. ein noetisches oder richtiger ein dianoetisches Prinzip. Sobald man die Zeit als etwas Kontinuierliches denkt, macht man sie damit zu etwas Quantitativem, und zwar so, daß sie das, worauf sie sich anwendet, also etwa die Bewegung, bestimmt und nicht so, daß sie in der Bewegung selbst als ein Mitmoment enthalten wäre. Wenn die Zeit der Bewegung immanent sein soll, so würde man dabei niemals zur Bestimmung der Bewegung kommen können; denn das Bestimmende soll, falls eine faßbare Bestimmung zustande gebracht werden soll, etwas Anderes sein als das zu Bestimmende.

Aus dem Gesagten folgt mit logischer Notwendigkeit, daß nicht die Zeit an sich, sondern eine bestimmte Zeit als Maß der Bewegung zu gelten hat. Die Zeit an sich, um als Maß benutzt werden zu können, erfährt zunächst eine Bestimmung durch die Zahl und zwar dergestalt, daß die Zahl indirekt auch die Bewegung bestimmt. Die Zeit ist dann nichts anderes als das Prinzip, worin die Bewegung erscheint, und worauf die Möglichkeit der Bestimmung der Bewegung beruht. So bedingen sich die Prinzipien wechselseitig und ermöglichen die Bestimmung des sinnlichen Kosmos. Die Quantität also der Zeit ist nicht mit der Zeit als einem Prinzip identisch. Daß die Zahl allein nicht ausreicht, um die Bestimmung der Bewegung aufzuheben, ist schon in der Untersuchung des Begriffs der Zahl auseinandergelegt worden.

Was ist aber das An-sich der Zeit, d. h. was ist die Zeit vor dieser ihrer quantitativen Bestimmung durch die Zahl? Die einzige Antwort, welche auf diese Frage gegeben werden kann, ist, daß die Zeit in einem Vorher und einem Nachher besteht; es sich also wiederum handelt um eine mehr oder weniger relative Bezeichnung, nur daß die Relation hier unbestimmt ist. Indem dieses Vorher und dieses Nachher durch die Zahl in ein Soviel umgewandelt wird, haben wir damit das Maß der Zeit, womit wir dann auch eine Bewegung bestimmen können. Die Bestimmung der Bewegung wird also durch die Zeit, und die Bestimmung der Zeit durch die Zahl vorgenommen. Anders ausgedrückt: das numerische Maß, welches die Bestimmung der Bewegung vollzieht, wird immer durch die Form der Zeit hindurch seine Bestimmung vollziehen müssen; denn das Vorher und das Nachher, welches in der Bewegung auch angetroffen wird, kann nur dann bestimmt werden, wenn das reine Vorher und Nachher, welches die Zeit an sich ist, bestimmt worden ist. Die Zeit ist also etwas Anderes als die Zahl, wodurch die Bewegung bestimmt wird und zwar dergestalt, daß sie ein Vorher und ein Nachher aufweist.

Der Begriff der Bewegung kann aber nur dann restlos bestimmt werden, wenn zu dem zeitlichen Vorher und Nachher noch das Vorher und das Nachher im Raume hinzukommt, worin die Bewegung sich vollzieht. Dies sei aber hier nur nebenbei bemerkt, denn der Begriff des Raumes wird im Zusammenhange mit dem Begriffe der sogenannten Materie behandelt. Die Zahl, welche als quantitative Mehrheit, wie sie z. B. in einem bestimmten Zeitmaß zum Ausdruck kommt, etwa in dem Jahre, ist dieselbe mit der Zahl, welche nicht als quantitative Mehrheit, sondern als vorquantitative Einheit, d. h. als die Quantität erzeugende Einheit aufgefaßt wird. Denn das Eine, also die Quantität der Zeit, welche immer als Zahl und in der Zahl faßbar wird, geht aus dem Anderen hervor, nämlich aus der Zahl überhaupt.

Es wäre noch danach zu fragen, warum die Zeit erst dann entsteht, sobald die Zahl an der Bewegung bestimmend wirkt, zumal in der Bewegung, schon vor der Anwendung der Zahl und vor der Entstehung der Zeit, ein Vorher und ein Nachher bemerkt werden kann? Diese Frage aber ist identisch mit der Frage: Warum die Quantität erst dann entsteht, d. h. logisch faßbar wird, wenn ein bestimmtes Quantum vorliegt? Die

Quantität als Kategorie ist immer die Voraussetzung für ein Quantum, ebenso wie der Begriff der Zeit die Voraussetzung für eine bestimmte Zeit ist. Das Quantum ist die Negation der Quantität und eine bestimmte Zeit die Negation der Zeit überhaupt. Anders ausgedrückt: Quantität und Zeit an sich sind grenzenlos. Wie kann aber die Zahl die Zeit bestimmen, wenn die Zeit als etwas Grenzenloses gedacht wird? Kann das nicht-numerische Apeiron, wie es die Zeit an sich zu sein scheint, durch die Zahl bestimmt werden? Plotin gibt darauf eine Antwort, die nicht das Wesentliche der Frage betrifft: Die Zahl kann die Grenzenlosigkeit der Zeit deswegen bestimmen, weil sie nicht das Ganze, sondern einen Teil der Grenzenlosigkeit begrenzt. Eine andere Möglichkeit aber, die er auch erwähnt und nicht für maßgebend hält, trotzdem sie seinen Grundvoraussetzungen entsprechender wäre, liegt darin, daß die Zeit von der Seele erzeugt wird.

Sobald die Zeit als ein Erzeugnis der Psyche gedacht wird, also als ein nicht rein noetisches Gebilde, wie es die Zahl ist, ist damit die Möglichkeit der Begrenzung von vorneherein gegeben; denn nach den Voraussetzungen des plotinischen Systems ist alles Psychische von dem Noetischen aus bestimmbar und zwar deshalb, weil es aus ihm selber durch einen Akt der Erzeugung hervorgegangen ist. Deswegen ist die Zeit etwas Gewordenes, d. h. sie ist nicht innerhalb der rein noetischen Welt unterzubringen. Die Zwischenstelle, die Platon sowohl als Kant der Zeit zugeteilt haben, ist dadurch begründet, daß die Zeit erst durch die Psyche, oder richtiger, durch das sinnliche oder anschauliche Vermögen der Psyche erzeugt wird. Eine rein mathematische Zeit, d. h. eine solche, welche in rein mathematischen Beziehungen aufgeht, kann natürlich auch ohne ein zählendes Subjekt gedacht werden, sodaß man mit einem paradoxen Ausdruck von einer Zeitlosigkeit der Zeit zu sprechen hätte.

Plotin wird durch diese mathematische Zeit, welche eigentlich nur eine Quantität ist, veranlaßt, die Zeitlosigkeit der Zeit anzunehmen, wobei er natürlich wiederum das subjektive Moment, also die zählende Psyche, hereinzieht, um diese an sich gültige und vor allem Zählen in sich ruhende, d. h. bestimmte Zeit nachzuzählen, d. h. sie zu erkennen. Daß aber dies für Plotin selbst nicht wichtig ist, und daß Plotin zu dem Begriffe der Zeit als einem Erzeugnis der Psyche eine absolute

Beziehung hat, wird sich im folgenden noch zeigen. Erst jetzt wird das metaphysische Wesen der Zeit ganz klar. Zwar ist die Bestimmung der Zeit selbst bei Plotin nicht über die platonische hinausgegangen, sie hat aber dennoch etwas Eigentümliches an sich. Dies besteht darin, daß die Entstehung der Zeit bei Plotin einen religiösen Charakter trägt. Während bei Platon die Zeit mit der Setzung der Psyche und der Schöpfung der Welt entsteht, ohne daß damit ein nichtgesollter Schritt des Ewigen zu sehen wäre — im Gegenteil wird die Schöpfung aus absoluter Güte des Demiurgen vollzogen — ist bei Plotin die Entstehung der Zeit und der sinnlichen Welt, wie es scheint, einer nichtgesollten Handlung der Seele zuzuschreiben, die nicht in sich und im Nus ruhen konnte, und sich nach dem Nichtsein ausdehnen mochte.

Wenn also die Zeitlosigkeit das Sollen ist, so ist die Zeit das Nichtsollen. Wie die Seele, in ihrem übersinnlichen Sein gedacht, in absoluter Gemeinschaft mit der Vernunft steht, so wird die Zeit, wie auch jedes andere Prinzip der Sinnlichkeit in Identität mit der Zeitlosigkeit gedacht. Logisch gesprochen: das Nichtsein der Zeit ist dem Alleinsein der Zeitlosigkeit zuzuschreiben. Das Entstehen der Zeit kann aber selbst nicht zeitlich sein, d. h. die Zeit wird durch einen außerzeitlichen, also metaphysischen Akt der Vernunft oder des Nus gesetzt. Zeit und Seele werden somit zugleich gesetzt.

Plotin beschreibt die Entstehung der Zeit und der Seele folgendermaßen. „Weil sie (die Seele) eine vielbeschäftigte Natur ist, und weil sie über sich herrschen wollte, und für sich selbst sein wollte und mehr suchte, als sie gegenwärtig hatte, und indem sie dies (das Mehr, das Nichtsein) wählte, wurde sie bewegt, und zugleich wurde auch die Zeit bewegt (welche früher in aboluter Ruhe stand), und nachher entstand gleich das Nachher, welches nicht identisch, sondern anders war, und nachdem wir diese Bewegung vollzogen hatten — wobei „wir" die Seele bedeutet —, und eine gewisse Entfernung von der Zeitlosigkeit erreicht hatten, haben wir damit das Abbild der Zeitlosigkeit, die Zeit zustande gebracht."

Damit entsteht aber die sinnliche Welt, d. h. die sinnliche Welt ist ein Gebilde der Seele und der Zeit. Alles, was an Ordnung und an Gesetzmäßigkeit an der sinnlichen Welt wahrgenommen wird, ist also deswegen der Seele zuzuschreiben, weil sie in ihrem übersinnlichen Sein in durchgängiger Gegenwart

mit dem Nus, der Vernunft stand. Darin, daß die Seele in ihrer zeitlichen Wendung nicht das ganze Sein mit sich reißen konnte, sondern nur Momente des Seins, liegt der Charakter des Abbilds, der durch sie zustande gebrachten Welt. Die Negation der Vernunft durch die Seele und die Inanspruchnahme des Nichtseins vonseiten der Seele, wobei sie zugleich als seine Bildung gedacht werden soll, versucht Plotin immer wieder durch Beispiele aus der sinnlichen Welt zu veranschaulichen. Wie die Form einer Pflanze aus dem ursprünglichen Samen hervorgehend, sich in die Mannigfaltigkeit entfaltend, damit sich scheinbar vergrößert — denn durch das Auseinanderlegen der Urform wird ihre Einheit in eine Vielheit umgewandelt, was für Plotin kein Gewinn, sondern ein Verlust an Form ist — so hat auch die Seele sich verzeitlicht, ἐχρόνωσεν, indem sie die Bildung der sinnlichen Welt vorgenommen hat. Alles hat sich damit in die Zeit hereingezogen, und das Nichtsein wird erst dadurch zeitlich.

Die Seele hält also alle Zeiten in sich, d. h. die Welt in der Zeit. Die Zeit wird also nicht in einem anderen, jenseits der Psyche liegenden Etwas, sondern in der Seele selbst bewegt, d. h. sie wird in ihr erzeugt. In der Zeit der Seele wird also das Weltganze bewegt. Der Begriff des Lebens dient auch dazu, um das Wesen der Zeit zu verdeutlichen. Das Leben der Psyche in der Zeitlichkeit besteht nicht nur darin, daß sie sich als Prinzip identisch erhält, sondern zugleich darin, daß sie Situationen wechselt, d. h. anders wird. Die Kontinuität des psychischen Lebens, welche die Zeit ermöglicht, entsteht nicht dadurch, daß die Psyche denselben Akt vollzieht, sondern dadurch, daß sie in einer unendlichen Reihe von Akten sich fortbewegt. Sobald sie aber, um die Kontinuität und den Zusammenhang zu erhalten, zurück-blickt und das Geschehene festhält, erfährt sie die Zeit. Also logisch gesprochen: die Andersheit in der Identität, d. h. das Anderswerden an einem identischen Etwas, ist der Grund zur Erfahrung der Zeit. Darin, daß das Jetzt des Lebens niemals mit dem Vorher identisch ist, besteht sein zeitlicher Charakter. Dem Abstande des Lebens entspricht also immer eine Zeit. Alles Leben vollzieht sich in der Zeit, indem es sein Jetzt seinem Vorher und sein Nachher seinem Jetzt verdankt.

Der Grund aber, weshalb die Zeit sowohl wie auch die Zeitlosigkeit, oder richtiger das Sein der Seele in der Zeit und

in der Zeitlosigkeit als Leben bezeichnet wird, ist die Seele selbst. Auch die Kategorie der Bewegung wird auf beide Welten, zwar in einer ganz verschiedenen Bedeutung, das eine Mal als der Fortschritt des Logos am unsinnlichen Sein, das andere Mal als der Fortschritt des sinnlichen Eidos am sinnlichen Etwas, nur deswegen angewandt, weil alle diese Bezeichnungen von der Seele selbst ausgehen. Die Zeitlosigkeit ist das Leben der Seele in der Identität. Die Zeit ist das Leben in der Andersheit. Beide Arten des Lebens sind möglich durch ganz verschiedene Vermögen der Seele. Wie also die Zeitlosigkeit nicht als etwas dem Sein gegenüber Fremdes, sondern als etwas ihm durchaus Zugehöriges verstanden werden muß, so soll die Zeit nicht als Etwas jenseits der Seele, sondern innerhalb derselben begriffen werden. Die Zeit soll auch nicht als etwas der Seele Folgendes, sondern vielmehr als etwas, was zugleich mit der Seele ist, in ihr ist und mit ihr wahrgenommen wird, verstanden werden, d. h. die Seele kann sich nicht anders als in der Zeit anschauen. Aus der Korrelativität von Zeit und psychischer Funktion entspringt auch das Bewußtsein der Kontinuität der Tätigkeit der Psyche.

Man kann, um das Wesen der Zeit und der Zeitlosigkeit in ihrer durchgängigen Beziehung zum Prinzip der Seele restlos zu begreifen, den Gedanken vollziehen, daß die sinnliche Welt aufhört zu sein. Indem man das Ganze der Sinnlichkeit dadurch rückgängig zu machen versucht, daß man sich die bildende Kraft der Seele außer Funktion denkt, was in der Wirklichkeit unmöglich ist, denn die Seele ist nach Plotin ein ewiges Prinzip, worin eine ewige Funktion, nämlich die der Weltschöpfung, sich vollzieht, wird man nichts anderes als die Zeitlosigkeit setzen müssen. Die Negation der Zeit und damit des sinnlichen Eidos der Seele führt notwendig zur Position der Zeitlosigkeit. Plotinisch gesprochen: die völlige Rückkehr, ἐπιστροφή, der einzelnen und der allgemeinen Seele zur Vernunft würde das Ende der Zeit bedeuten.

Dadurch würde die absolute Einheit wieder hergestellt werden, worin weder das Jetzt noch das Vorher, weder das Eine noch das Andere einen Platz hätte. Die Negation der Zeit würde also nicht nur die Negation des sinnlichen Eidos der Seele, wodurch die Gestaltung des Weltganzen zustande gebracht wird, sondern zugleich die Negation des Weltganzen selbst bedeuten; denn es ist nicht vor der Zeit, oder außerhalb

derselben. Das Sollen also des Weltganzen würde nach Plotin mit dem Sollen der einzelnen Seele identisch sein. Beide sollen sich vereinigen, und zwar mit sich selbst einerseits und mit der Vernunft in ihrer Totalität andererseits, indem sie die Zeit negieren. Zwar ist es bei ihm auch nur in einer hypothetischen Weise ausgesagt, wie es von Platon im „Timaios" geschieht, aber es läßt sich bei ihm dennoch eine tiefliegende und tiefgreifende Stimmunng zur Vereinigung auch des Weltganzen mit der Vernunft nicht unterdrücken. Immer wieder kommt Plotin auf diesen Gedanken zurück. Der Anfang der diesseitigen Bewegung und des diesseitigen Lebens erzeugt also die Zeit.

Erst jetzt ist es möglich, die Beziehung von Zeit und Bewegung näher ins Auge zu fassen. Nicht die Bewegung, sondern die Zeit ist die Bedingung der Bewegung. Die Bewegung der Himmelskörper, an die immer, wenn von Bewegung gesprochen wird, gedacht werden muß, kann nur als Anlaß zur Erfassung des Begriffs der Zeit angesehen werden. Ja, sie kann als ein Anzeiger der Zeit gelten. Die Bewegungen der Gestirne dürfen nicht mit der Zeit selbst verwechselt werden, sondern sie müssen so verstanden werden, als ob sie selbst zur Begrenzung und zur Angabe der Zeit geschaffen worden sind. Sie sollen als ein klares und bestimmtes Maß für die Zeit selbst angesehen werden.

Hier ist der Ort, an die Geschichte des Begriffs der Zeit, d. h. an die Entwickelung des Begriffs der Zeit mit der Setzung der menschlichen Seele zu denken. Plotin sagt „weil es uns unmöglich war, von vorneherein die Zeit als solche, d. h. in ihrer Reinheit zu bestimmen und zu messen, weil sie etwas Unsinnliches ist, und deswegen etwas Unfaßbares ist, und weil wir noch nicht die Zahl gekannt haben, deswegen wird der Tag und die Nacht gemacht, wodurch uns möglich wurde, durch die Andersheit in uns, d. h. in der von uns ausgehenden sinnlichen Anschauung, die Zahl Zwei zu begreifen, woraus dann der Begriff der Zahl hervorging. Durch die Gleichförmigkeit der Bewegung der Gestirne kamen wir dazu, den Abstand der Zeit zu erkennen, und nachdem dies geschehen war, bedienten wir uns dieses Abstandes als eines Maßes. Dies wurde zum Maß der Zeit; denn die Zeit selbst konnte nicht für sich selber Maß werden, es sollte etwas, was mit der Zeit verwandt war, hinzu kommen".

Die Messung bezieht sich immer auf die Zeit und geht immer von derselben aus, ohne mit ihr selbst identisch zu sein, wie das messende oder das zählende Subjekt, wovon die Messung ausgeht, und worin sie sich vollzieht, mit derselben nicht identisch ist. Die Bewegung des Alls wird zwar nach der Zeit gemessen, die Zeit aber, sofern sie an sich gedacht wird, kann nicht als Maß der Bewegung angenommen werden, sondern nur, sofern sie als etwas Bestimmtes erscheint, als sofern sie ihre Reinheit verlor, dazu dienen, die Quantität der Bewegung anzuzeigen. Die Bewegung selbst, welche sich in einer bestimmten Zeit vollzieht, wenn man sie multipliziert, wird die Länge der Zeit angeben, welche vergangen ist, d. h. bestimmte Zeit und bestimmte Bewegung sind wechselseitig bestimmt und bedingt. Die Methode also zur Messung der Zeit ist die Bewegung und zwar die gleichförmige Bewegung, das heißt der Kreis der Gestirne.

Das Quantum der Bewegung entspricht dem Quantum der Zeit. Insoweit also etwas Sinnliches, wie es die Bewegung ist, ein unsinnliches Etwas, wie es die Zeit ist, anzeigen kann, insoweit hat man das Recht, die Zeit durch die Bewegung entstehen zu lassen, d. h. sie determiniert werden zu lassen. Sonst war ja die Zeit in ihrer Reinheit nicht zu bestimmen, ja, nicht einmal zu fassen. Plotin definiert die Zeit folgendermaßen: „Das von der gleichförmigen Bewegung Gemessene, d. h. das von ihr Angezeigte, ist die Zeit, nicht aus der gleichförmigen Bewegung entstanden, aber dennoch von ihr angezeigt." Das Maß der Bewegung, welches durch eine bestimmte Bewegung zustande gekommen ist, d. h. gemessen worden ist, und an ihr immer wieder angewandt wird, ist etwas Anderes als sie selbst. Die Zeit wird deswegen auf das Ganze der Welt angewandt, ja, sie wird der Welt immanent gedacht, weil die Seele das Ganze durchdringt, wie sie den einzelnen Körper beherrscht. Die Seele ist also das Erste, welches zur Zeit kam und durch ihre Handlung die Zeit schuf.

Kapitel IV.

Die Seele und der Eros.

Καὶ ἔστιν ὁ ἔρως οἷον οἶστρος ἄπορος τῇ ἑαυτοῦ φύσει· διὸ καὶ τυγχάνων ἄπορος πάλιν· οὐ γὰρ ἔχει πληροῦσθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ μῖγμα· μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτιπερ καὶ πεπλήρωται τῇ ἑαυτοῦ φύσει· ὁ δὲ διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται, κἂν παραχρῆμα πληρωθῇ, οὐ στέγει· ἐπεὶ καὶ τὸ ἀμήχανον αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν, τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν.

Enn. III, 5, 7.

In der grundsätzlichen Spaltung der Einheit der Psyche, welche in dem sinnlichen Gerichtetsein einerseits, und in dem unsinnlichen, noetischen Gesetztsein andererseits, zum Ausdruck kommt, liegt der Grund einer doppelten, aus der Natur dieser Funktionen der Psyche hervorgehenden Sehnsucht. Der Eros, der die Seele in ihrem zeitlichen Sosein ergreift und sie von allen übrigen Richtungen fernhält, liegt in dem Grundprinzip, dem Eidos der Konstitution der Seele selbst, welches in Verbindung oder in Wechselbeziehung zu den übrigen Grundfunktionen ihrer Natur steht. Die Psyche wird somit als etwas in sich selbst Einheitliches und zugleich als etwas, welches der Mannigfaltigkeit unterworfen ist, gedacht. Dies ist die grundsätzliche, aus der Funktion des sinnlichen Eidos selbst hervorgehende Bestimmung des auf die Sinnlichkeit hingerichteten Eros, daß er ein in seiner ganzen Mannigfaltigkeit im sinnlichen Eidos verwurzeltes Pathos ist, welches unaufhörlich auf einen sinnlichen Gegenstand gerichtet ist.

Andererseits kann man gleich mit der Setzung der unsinnlichen Welt einen nach ihr selbst sich richtenden Eros feststellen, wobei noch nicht auf die Beziehung dieser beiden Richtungen und Ausdrucksformen des Eros eingegangen wird. Nun ist das gemeinsame Charakteristikum dieser beiden Arten des erotischen Sichverhaltens, des stromhaften Gerichtetseins auf die Sinnlichkeit einerseits, und des die Seele in ihrem tiefsten Grunde durchgreifenden und auf den zeitlosen Gegenstand sich beziehenden dämonischen Wollens andererseits, daß sie beide nach Erfüllung mit einem ihnen, dem Werte nach höheren Etwas hindrängen. In der sinnlichen Welt ist der objektive Bewegungsgrund des Eros das Sinnlich-schöne, wie es in den sinnlichen Trägern zur Erscheinung kommt, wobei die Unterscheidung vom nur Schönen am sinnlichen Gegenstand nicht getroffen werden kann, solange der Eros in seiner Nacktheit, d. h. ohne eine kalologische Besinnung der Seele sich äußert.

In der unsinnlichen Welt, sobald sie der sehnsüchtigen Psyche in ihrer Mannigfaltigkeit zum Bewußtsein gekommen ist,

sind es die in sich selbst ruhenden und aus der Idee selbst stammenden Gebilde, die den Eros der Psyche zu bestimmen haben. Diese objektive Bestimmung des Eros einerseits und die subjektive Not seines Charakters andererseits, die darin liegt, daß er immer auf Erfüllung angewiesen ist, würden auch den Grund abgeben, um die zwei Richtungen des Eros auf einen einheitlichen Ursprung zurückzuführen. Wenn also die Spaltung des Eros sich in einer Einheit aufheben läßt, so würde diese Einheit nur in der Psyche selbst liegen. Den Eros also in seiner Einheit, wie er in wechselseitiger Durchdringung mit der Seele steht, d. h. als Prinzip, wodurch die ganze Seele bewegt wird, haben wir hier zu betrachten.

Das Grundsätzliche am Prinzip des Eros ist, daß er von sich aus etwas durchaus Alogisches ist und deshalb etwas Richtungsloses. Trotzdem liegt der Grund seiner Funktion in einer in der Seele selbst sich gründenden Sehnsucht nach dem ursprünglichen Sein und zwar in erster Hinsicht nach dem schönen Sein. Es ist ein alogisches Streben der Psyche nach logischen, faßbaren Grundeinheiten und Grundqualitäten; es ist ein Wollen zu einem Gegenstande, welcher, wie es scheint, mit der Seele in absoluter Beziehung stehen kann, d. h. sie selbst durchgreifen kann.

Das Schöne also in seiner Objektivität und in seiner Verwandtschaft mit der Seele ist dasjenige, worauf das alogische Streben des Eros sich richtet, und womit es in Verbindung kommen möchte, während das Nichtschöne, das Häßliche, in keiner Weise als Bewegungsgrund des Eros angesehen werden kann; denn es steht nicht nur zu Gott, sondern selbst zur Natur, worin ja der Eros sich befindet und sich vollzieht, in absolutem Gegensatze. Die Natur, in deren Begriff auch das Prinzip des Eros enthalten gedacht werden muß, schafft Etwas, indem sie sich zum Schönen und zu einem für sich selbst gültigen Urbilde hinwendet, welches in seiner absoluten Bestimmtheit auch den Eros bewegt, weil es in der unsinnlichen die sinnliche bestimmenden Welt liegt, während alles Andere, d. h. das Nichtbestimmte, in der Sphäre des Nicht-seienden und damit des Häßlichen und des Schlechten liegt.

Wie die Natur also etwas schafft, indem sie sich auf das Agathon bezieht und sich von ihm bestimmen läßt, ebenso ist das, worauf sich der Eros als Prinzip der Genesis richtet, das Schöne in aller seiner Ursprünglichkeit und Totalität. Es ist

auch hier das bekannte Prinzip der Affinität, womit das griechische Denken von Anfang seiner Entwickelung an arbeitet, welches zum Ausdruck kommt. *Ein Etwas kann von einem anderen Etwas nicht geliebt werden, wenn es nicht in absoluter Verwandtschaft zu ihm steht.* So ist auch zu verstehen, daß man die Abbilder von einem geliebten Gegenstande liebt. Der Eros also, indem er den der Seele verwandten Gegenstand verfolgt, wird sich auch auf die Abbilder dieses Gegenstandes richten müssen. Hierin liegt der Grund alles sinnlichen Eros, daß er das Abbild des Urbildes verfolgt, wobei er noch nicht unterscheiden kann, ob es ein Schattenbild oder ein ursprüngliches Prinzip ist.

Sobald man aber diesen Grund des Eros nicht als den schlechthin bestimmenden annehmen wollte, würde es keinen anderen Weg geben, der uns zur Erklärung dieses Grundpathos der Seele führen würde. Denn selbst die sinnlich Liebenden, wobei nicht nur an die Anschauung des Sinnlichen, sondern zugleich an die Berührung mit ihm gedacht werden muß, wie sie sich im Geschlechtsakte vollzieht, wollen etwas Gutes dadurch produzieren. Es ist nicht die nackte Sinnlichkeit, die den Eros bewegt und bestimmt, sondern es soll etwas ihr zu Grunde Liegendes erreicht werden, d. h. ein schönes Geschöpf. Es wäre auch ungereimt zu meinen, daß die Natur im Häßlichen und im Nicht-schönen gebären könnte; denn sie läßt sich immer nur vom Schönen und vom Guten bestimmen.

Das alogische Charakteristikum also des Eros ist nicht ein *indifferentes* Etwas, welches sich in keine Beziehung zur Seele bringen läßt, sondern es ist etwas mit dem Prinzipe des Wollens selbst Verwandtes. Ja, indem der Eros sich zu einer reinen, richtungsmäßigen Funktion erhebt, wird er mit dem reinen Wollen, wodurch die Seele ihre Rückkehr zur Vernunft vollzieht, in untrennbarer Beziehung stehen müssen. Dem Eros, welcher sich nach der reinen Sinnlichkeit richtet, genügt für seine Fruchtbarkeit das Abbild des Schönen, welches in den Körpern und in allem Sinnlichen zur Erscheinung kommt; denn das Urbild kann niemals sinnlich erscheinen, sondern nur immer gedacht werden. Der letzte Grund aber auch dieses sinnlichen Eros ist nicht das Abbild selbst, sondern das die Sehnsucht der Seele bestimmende Urbild, selbst dann, wenn die Psyche es nicht unterscheiden kann.

Die Seele aber, die in der Erinnerung ihres Ursprungs weit fortgeschritten ist, wird das Abbild nur als etwas Sekundäres betrachten, sie wird es nur in Beziehung zum Urbild lieben, während die unlogische, d. h. die nicht geformte Seele in ihrem nackten Pathos das Abbild für das Urbild halten wird. Die Erkenntnis ist also jetzt dasjenige, welches dem Eros eine bestimmte und methodische Richtung gibt. Der in der Erkenntnis zu Hause seienden Psyche wird der Anblick des Gegenstandes und die Kommunikation mit dem Sinnlich-schönen niemals Anlaß zu Mißverständnissen oder zu Fehltritten geben, während die nur sinnlich affizierte Seele in jedem vorkommenden Falle einen axiologischen Fall, d. h. einen Fehler begehen wird. Die sinnliche Beziehung der Seele, welche in sich den Grund und das Prinzip aller Beurteilung des Schönen gefunden hat, wird ihr nur eine Bestätigung der von ihr selbst entdeckten Urform ermöglichen. Es ist dasselbe Etwas (die Urform), welches die Sinnlichkeit in der Seele findet, wenn sie durch ihr sinnliches Eidos in Beziehung zu ihr tritt.

Nun gibt es zwei Arten der Beziehung der Seele zum Schönen, also zwei Arten ihres erotischen Verhaltens. In der einen, die ebenfalls rein und nur auf die Objektivität der Schönheit gerichtet ist, kommt es nur bis zur Anschauung des schönen Etwas, mag dabei die Seele das sinnlich Schöne oder das unsinnlich Schöne zum Gegenstande ihres erotischen Verhaltens haben. In dieser Art des Sich-beziehens ist es auch ganz gleichgültig, ob die Seele das Bewußtsein der Wiedererinnerung erfahren oder nicht erfahren hat. Hier kommt es nur auf die reine Betrachtung des Schönen, also auf das reine Anschauen ohne jede kalologische Besinnung der Seele an.

Das Charakteristikum aber der zweiten Art der Kommunikation der Seele mit dem Schönen liegt in dem Bewußtsein eines schöpferischen Aktes, d. h. der Eros der zweiten Beziehung der Seele führt das Sterbliche in die Sphäre des Unsterblichen hinein, indem er es befähigt, darin sich schöpferisch auszudrücken, und Gebilde vom überzeitlichen Charakter zu produzieren. Diese Vereinigung des Sterblichen mit dem Unsterblichen, deren Erzeugnis immer etwas Überzeitliches ist, soll als die Zeugung schlechthin angesehen werden. Hiermit erreicht der Eros seine absolute Erfüllung. Aus dem reinen, also aus dem Grunde der Seele selbst hervor-

quellenden Eros, sobald er sich mit dem reinen Gegenstande des in sich selbst ruhenden Eidos in Verbindung setzt, entsteht ein reines ebenso in sich selbst ruhendes und in der unsinnlichen Welt seinen Grund findendes Etwas, welches ein Kunstwerk, oder selbst ein Logos, d. h. eine Wissenschaft sein kann.

Der Grund also der Vollkommenheit eines Kunstwerkes liegt nicht nur in der absoluten, in sich ruhenden Form, sondern zugleich in der reinen, durch den Eros selbst von allen übrigen Momenten befreiten Not der Subjektivität. Die reine Not des Subjekts ist ja auch immer die erste Empfängerin der reinen Form. Eine reine Not aber ist nur dann vorhanden, wenn alle übrigen Arten der Bedürftigkeit als unwesentlich eingesehen worden sind. Die Not des Unsinnlichen, des Ewigen, ist allein die bleibende, die zugleich zur Erhaltung und zur Eudämonie der Seele führt.

Man könnte vielleicht den Grund zur Zeugung darin erblicken, daß die Seele sich als etwas Ungenügsames betrachtet, d. h. daß sie nicht ohne Erzeugnis ruhen kann, während die Selbstgenügsamkeit der Grund des schlichten Verkehrens der Seele mit dem Schönen und dem Unsinnlichen überhaupt wäre. Im Gegensatze aber zu diesen reinen Verhaltungsweisen der erotischen Seele, welche beide interesselos sich vollziehen und nur in der einfachen Kommunikation mit dem Gegenstande bestehen, steht das richtungslose, zwar aus dem Gefühl der Not hervorgegangene, aber sich selbst nicht in einer geprägten Form erhaltende Streben zur Sinnlichkeit, welches ebenfalls die Zeugung zum Resultate hat, aber ihr nicht einen überzeitlichen Sinn zu geben vermag.

Hier darf nicht mehr vom Eros gesprochen werden; denn es fehlt die Erkenntnis sowohl des Abbildes als auch des Urbildes. Dieses Streben ist nicht imstande, das Abbild als seinen Stützpunkt zu gebrauchen, sondern, nachdem es sich von dem wahren Weg verliert, erschöpft es sich in einem dunkeln Herumtappen, worin ein Sich-verlieren in der Gestaltlosigkeit zum Ausdruck kommt. Es ist der Mangel an Erkenntnis des Guten, welcher hier einen, ursprünglich um des Agathon willen, entflammten Eros zur absoluten Zerstückelung seiner selbst verurteilt. Die Seele, welche ihre Anamnesis vollkommen vollzogen hat und die Gesetzlichkeit ihrer Bewegung grundsätzlich erfahren hat, kann auch in Kommunikation mit dem sinnlich Schönen treten, ohne sich dabei des Nicht-schönen teilhaftig

werden zu lassen, während die nicht in ihrer Grundsätzlichkeit gesetzte Seele sich immer von dem Nicht-Schönen bestimmen lassen wird.

Worin liegt aber der letzte Grund des erotischen In-an-griff-genommen-seins der Seele von ihrem Gegenstande, oder was dasselbe ist, weshalb zieht der Nus, die Vernunft, die in ihrer Totalität der eigentliche Bezugspunkt und -grund der Seele ist, die Psyche so existentiell an, d. h. so, daß sie nicht anders als in Beziehung zu ihr leben kann? Das ist eine Frage, welche uns des öfteren in den verschiedensten Zusammenhängen beschäftigen wird, und worauf Plotin eine rein metaphysische, für unsere kritische Begriffsbildung fast mythologisch klingende Antwort zu geben weiß. Hier soll nur soviel gesagt werden, daß die Sehnsucht der Seele ihren letzten, metaphysisch bestimmten Grund im Nus selber hat, aus dem durch einen metaphysischen Akt die Seele selbst in ihrer Totalität und in ihrem Anderssein hervorgegangen ist. Darin liegt auch der Grund, daß es der Psyche möglich wird, die Vernunft, den Nus, zu begreifen und in sich aufzunehmen.

In der grundsätzlichen Setzung des Prinzips des Eros in der immanenten Sphäre und in seiner durchgängigen Wechselbeziehung mit der Seele, welche wie er selbst, in der Mitte zwischen Nichtsein und Sein, zwischen Abbild und Urbild sich befindet, sollte man meinen, daß die Bestimmung des Eros ihre endgültige Form erreicht hat. Es wäre hiermit die platonische Definition des Erotischen als eines dämonischen aber immer innerhalb der Sphäre der Seele befindlichen Etwas, in ihrer Reinheit wiedergegeben. Eine transzendente Gottheit aber wird der Eros von neuem bei Plotin, d. h. er wird nicht nur in seiner immanenten Form als Sehnsucht der Seele, sondern als eine transzendente, darüber hinausliegende Einheit erkannt. Aber auch in dieser mythologischen Personifizierung, die in dieser Zeit allgemein üblich ist, darf nichts anderes als eine Übertreibung des immanenten Prinzips selbst gesehen werden.

Der Mythos, der die Quelle alles Denkens und in einer ganz eigenartigen Hinsicht auch des platonischen Philosophierens geworden war, ist auch hier, nach seiner Zerstörung durch die Skepsis, rehabilitiert und zu einem Ausgangspunkte oder zu einem Gefäß einer eigentümlichen Begriffsbildung erhoben. Indem auf die Genealogie der Götter zurückgegangen wird, werden die Prinzipien des Philosophierens selbst in

die mythologischen Einheiten hineingedeutet, wobei man in der späteren Zeit nicht mehr imstande ist, das Prinzip des Denkens vom mythischen Gebilde zu trennen. Bei Plotin aber bleibt der Mythos mehr oder weniger in seiner ursprünglichen Platonischen Bedeutung, wobei er nur als Ausdrucksform und als Werkzeug der sich über die rein logische Sphäre erhebenden Psyche gilt. Die Unterscheidung von positiven und negativen Momenten, die schon im Mythos selbst vorkommt, wird von der Philosophie selbst aufgenommen, und in sachlicher Hinsicht durchgeführt.

So ist die Unterscheidung von weltlicher und himmlischer Aphrodite grundlegend für die Bestimmung des Eros. Im Wesen der himmlischen liegt, daß sie sich direkt auf ihren Ursprung bezieht und sich in unaufhörlicher Abhängigkeit zu ihm verhält. Sie liegt jenseits aller Beziehung auf die sinnliche Welt und ist selbst ohne das Hinzutun eines zweiten Prinzips entstanden, vielmehr direkt durch einen ursprünglichen Akt aus dem Kronos, welcher hier als identisch mit dem Nus, der Vernunft, gedacht wird, hervorgetreten. Da aber aus dem Nus nichts anderes als die Seele hervorgeht, so ist man gezwungen, die Identität der himmlischen Aphrodite und der Psyche anzunehmen, wobei nur an das Bezogen-sein der Seele auf die Vernunft gedacht werden muß, während das Verwobensein mit der sinnlichen Welt den Charakter der sinnlichen Aphrodite ausmacht.

Darin aber, daß die himmlische Aphrodite als eine reine, ohne auf die Sinnlichkeit bezogene Einheit gedacht wird, darf auch die Bedeutung des Mythos gesehen werden, wonach sie mutterlos ist. Denn alles, was direkt auf den Nus sich gründet und direkt aus ihm hervorspringt, ist selbst rein und hat absolute Geltung in sich und verhält sich immer abhängig zu seinem Ursprung, d. h. es hat in sich selbst den Eros zur Anschauung der Vernunft. Die Seele, indem sie sich als Totalität setzt, und ihrer Einheit bewußt wird, vollzieht zugleich den Akt des Zurückblickens auf ihren Ursprung, wobei sie, beim Anblick der ihr Halt und Gehalt gebenden Grundeinheiten der Ideen, in sich den Eros entdeckt, oder was dasselbe ist, ihn als Prinzip hervorbringt.

Aus diesem Akt ihrer Selbstentdeckung entspringend, setzt sich der Eros zwischen der ihn selbst tragenden Psyche und dem Objekte ihrer Sehnsucht so, daß er immer der Psyche voranschreitet. Er ist das neue Auge der Psyche,

welches sich zwischen ihrem reinen Gegenstande und ihr selbst befindet und ihr somit die Anschauung des Seins vermittelt, ebenso wie das sinnliche Auge ihr die Anschauung des Lichtes und der sinnlichen Mannigfaltigkeit zuführt. Durch das Hereinströmen des reinen Seins ins Auge des Eros erfüllt er sich und wird somit zur Vorstufe aller späteren ihm folgenden Erfüllung der Psyche, welche dann bei der Ausarbeitung und Ausbeutung des entdeckten Inhaltes ihre kritische Funktion ausübt. Denn wie das durch das sinnliche Auge ihr Dargebotene erst durch ihre aussondernde Arbeit eine faßbare Gestalt annimmt, ebenso ist die Unterscheidung der Fülle, welche in der Erfüllung ihres reinen, also erotischen Auges liegt, eine ihr unumgängliche Aufgabe, denn sonst würde sie sich nicht epistemologisch, sondern manisch verhalten.

Es liegt im Begriffe des hypostatischen Seins selbst, daß es nicht nur sich, sondern zugleich sein Anderes will, worin ja sein eigentlicher Bestand seinen Grund hat. Ja, es kann hier sogar von einem Sollen gesprochen werden, welches zwar metaphysisch verstanden werden muß, aber zu seiner Verwirklichung die Notwendigkeit in sich birgt. Der systematische Zusammenhang der Plotinischen Begriffsbildung mit der Dialektik Hegels ist von hier aus vollkommen klar. Es ist nicht ohne Grund, daß das dem Nus, der Vernunft, am nächsten liegende Etwas Hypostasis genannt wird, wobei an die etymologische Bedeutung des Wortes gedacht werden muß, um dem Begriffe gerecht zu werden. Die Psyche, als etwas dem Nus Nachstehendes, heißt nur deswegen Hypostasis, weil sie nicht nur unter ihm steht, sondern zugleich durch ihn selbst besteht, d. h. in ihm ihren Grund hat. Deswegen liegt im Begriffe der Psyche, soweit er nicht als etwas in sich Ruhendes, d. h. Geformtes, wie der Nus, sondern als etwas durchaus Wandelbares gedacht wird, die Bedeutung des Sollens, woraus sich ja die Anamnesis und die Erziehung der Psyche grundsätzlich verstehen lassen.

Dieser Sollenscharakter liegt aber ebenso dem Nus selbst zugrunde, soweit er von der Psyche aufgenommen, d. h. erkannt wird, und zur Voraussetzung ihres allerletzten, absolut sprachlosen Aktes der Vereinigung mit dem Agathon gemacht wird. Das immanente Sollen, wodurch die Rückkehr der Seele zur Vernunft gefordert wird, entwertet natürlich

den absoluten Wert ihres Soseins, d. h. die Psyche hat zwar ein eigenes Sein, aber im Verhältnis zum Sein des Nus gedacht, ist sein Wert geringer. Dieser *stufenmäßige Wertunterschied* durchzieht natürlich den ganzen Prozeß des Werdens und den ganzen Bereich des Seins, also die Welt in ihrer Totalität, wobei nur das Agathon als absoluter, über alle übrigen Werte hinausstehender Grundwert gedacht werden muß. Wie durch einen schöpferischen Akt des Nus die Seele in ihrem Anderssein zu ihm möglich wurde, so ist jetzt wiederum ein neuer, die Seele in ihrer ganzen Existenz betreffender Akt notwendig, um ihr die Sammlung ihres Seins und die darauf sich gründende Beziehung zum Nus zu ermöglichen.

Nur indem sie diesen Akt der Selbstbeziehung und der restlosen Durchdringung ihres Wesens vollzogen hat, ist es ihr möglich, in Berührung mit dem Nus zu kommen, d. h. in sich die ewige Vernunft zu vernehmen. In dieser Selbstsetzung entdeckt die Seele ihren *begreifenden* und *funktionalen Charakter* und zugleich das Andere ihrer Beziehung, welches ihr von nun an in seiner Reinheit entgegentritt. Sie entdeckt das Sein als ihren absoluten Wert, ἀγαθὸν αὐτῆς, und deshalb gerät sie auch in absolute Begeisterung, ja in Exstase.

Indem sie sich aber besinnt und es aus der absoluten Nähe kritisch betrachtet, entspringt daraus notwendig die Erkenntnis, d. h. das Erzeugnis ihrer Vermählung mit diesem immer-seienden und immer-gültigen Gegenstande, welches dem Werte der reinen funktionalen Seele und dem reinen überzeitlichen Gegenstande entsprechend ist. Aus diesem intensiven, wechselseitigen Ineinandergreifen des Schauenden, Erkennenden, und des Geschauten, Erkannten, wird das Auge der Seele mit dem Lichte, welches von dem geschauten Gegenstande ausstrahlt, erfüllt, ebenso wie das sinnliche Auge mit dem Schattenbild der Sinnlichkeit erfüllt wird. Aus dieser Erfüllung des Auges wird dann der Eros geboren, welcher seine Entstehung geradezu dem Schauen, ὅρασις, verdankt und daher auch Eros genannt wird. Damit wird auch sein Zwittercharakter deutlich. Er schwebt eben zwischen der Seele und ihrem Gegenstande, d. h. er entsteht nur, wenn diese beiden sich treffen sollen.

Wenn man also die himmlische Aphrodite reiner und näher betrachtet, wenn man ihr das mythologische Kleid auszieht, so bleibt nichts anderes übrig als der reine Begriff der Seele, wie er in seiner Beziehung zum Nus gedacht wird, wobei der Haupt-

nachdruck auf den Eros gelegt wird, der aus diesen beiden entsteht. Er ist zwar keine Gottheit, kann aber als göttlich angesehen werden, indem er fortwährend mit dem Göttlichen, dem Sein und dem Agathon, kommuniziert, und aus der reinen Seele entspringt. Er ist der ewige Begleiter der erkennenden Seele. Die Trennung dieses reinen Eros war ebenso notwendig, wie die Unterscheidung der reinen in ihrem Grundcharakter auf die Erkenntnis des Immerseienden gerichteten Seele notwendig ist.

In der rücksichtslosen Setzung, d. h. in der restlosen Isolierung des rein noetischen Eidos der Seele, liegt das Psychische schlechthin, welches als das wertvollste Prinzip in uns angesehen werden muß. Die Anwendung des Begriffs der Seele, wie er hier entwickelt wird, auf die Totalität der Welt, führt zu der Setzung einer jenseits aller Einzelheit liegenden Weltseele, worin diese Unterscheidungen ebenfalls getroffen werden müssen. Indem die Weltseele sich nach der Zeit hinbewegt, bringt sie nicht nur die Welt der Abbilder, sondern zugleich den weltlichen Eros hervor, dessen Auge immer auf die Sinnlichkeit gerichtet ist und damit erfüllt wird. Dadurch wird auch der Begriff der weltlichen Aphrodite klar; er besteht in dem sinnlichen Gerichtetsein der einzelnen und der allgemeinen Seele, wodurch alles Lebendige entsteht. Doch ist die Meinung Plotins in Bezug auf den weltlichen Eros der Weltseele zweideutig; denn wir können anderseits feststellen, daß er der Weltseele einen weltlichen Eros abspricht.

Aber auch hierin, in der weltlichen Aphrodite, liegt die Möglichkeit eines zwar schwachen, aber dennoch in seinem Grunde vom Agathon selbst abhängigen Sich-Erinnerns. Denn alles Seelische ist vom Streben des Zurückkehrens beherrscht. Der Grund aber, welcher selbst das schlechthin Sinnliche in der Psyche zu seinem früheren Prinzip führt, ist seine metaphysische Abhängigkeit von dem Reinen, Unsinnlichen. Daß dieser Grundcharakter des Eros in seiner doppelten Gestalt, wie er hier in seiner mythologischen Form in Bezug auf die Weltseele entwickelt wird, auch auf jedes einzelne Geschöpf bis in die letzten Existenzformen herab, seine Geltung hat, ist nach den Voraussetzungen des Plotinischen Denkens selbstverständlich. Dazu tritt noch der Umstand, daß die Weltseele, indem sie die letzte Einheit ist, alles Einzelne in sich aufhebt.

Das Prinzip aber des Eros wird erst dann im Kerne seines Wesens verstanden und in der Systematik Plotins seine ihm gebührende Stellung einnehmen, wenn wir es selbst als Hypostasis bezeichnen werden. Es ist die Konsequenz der plotinischen Begriffsbildung, die uns notwendigerweise dazu führt, die Setzung des Eros vonseiten der Psyche unter der Voraussetzung derselben metaphysischen Handlung zu verstehen, wodurch die Seele dem Nus ihr Sosein verdankt. Das Verhältnis also des Eros zur Seele wird, soweit die metaphysische Setzung als der Grund ihres Vergleiches gilt, ein analoges mit dem Verhältnis sein, welches zwischen Seele und Vernunft waltet. Das Prinzip des Hypostatischen, worin der dialektische Prozeß vom absolut Einen bis zum absolut Sinnlichen, Vielem, sich vollzieht, erreicht damit seine restlose Anwendung. Jede Seele wird also in ihrem Eros ihr dämonisches Bestimmtsein haben müssen, d. h. der Eros macht den Dämon einer Seele aus und steht im analogen Verhältnisse zu ihrer ganzen Konstitution. Hiermit bekommt der Begriff des Dämonischen seine ursprüngliche platonische Bedeutung, nicht nur, indem er in direkter Beziehung zum Begriffe der Seele, sondern indem er zugleich unter der Voraussetzung des Begriffs des Seins gedacht und bestimmt wird.

Nur dadurch kann der Begriff des Dämonischen in seiner platonischen Fruchtbarkeit erhalten werden und von allen übrigen pneumatischen Voraussetzungen in den Systemen dieses durchaus mythologischen Zeitalters der Geschichte freigehalten werden. Das Sein, worauf die Seele, infolge ihrer dialektischen Gesetzlichkeit, sich bezieht, und worin sie ihren letzten Grund findet, ist das Bestimmende schlechthin für einen fruchtbaren, von aller mythologischen Gestalt emanzipierten Eros, denn nur so ist er eine reine Funktion, ἐνέργεια, der Psyche.

Bei Plotin erfährt der Mythos vom Eros eine prägnantere Deutung. Das, was bei Platon nur angedeutet wird, ist hier ausführlich ausgesprochen. Die Fülle, der Poros, die eine Bedingung zur Geburt des Eros, wird jetzt ausdrücklich als der Logos bezeichnet. Es ist die unsinnliche Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Fülle, worauf die Bedürftigkeit der Seele sich bezieht. Die Erfüllung der Seele mit der Fülle liegt in der Entdeckung des noetischen Seins

und in seiner Erkenntnis. Die Welt, welche sich zwischen dem Nus, also der absoluten Form, und der Seele, d. h. dem Prinzip, welches der Formung am meisten bedarf, stellt, die Welt des Logos ist das Erste, worauf sich der Eros bezieht. Der Eros wird dadurch zu einem Vermittelungsprinzip der reinen, d.h. noetischen und der sinnlichen, d.h. psychischen Welt.

Das Charakteristikum aber des Mythos liegt nicht darin, daß er im Gegensatze zum Logos etwa die Gegenstände, die er behandelt, nicht in ihre Bestandteile trennt, sondern nur darin, daß er seine Trennung in der Zeit vollzieht. Der Mythos sagt immer „es war" und niemals „es ist". Die axiologischen Unterschiede zwischen den Welten und den die Welten konstituierenden Prinzipien werden beim Mythos auch auseinander gehalten, um dann wiederum vereinigt zu werden. Wie die Psyche in ihrer Andersheit erst ganz rein gedacht werden muß, um dann um so besser in ihrer Bezogenheit auf die Vernunft und auf ihre Erfüllung mit dem Logos begriffen zu werden, ebenso wird im Mythos die Bedürftigkeit, die Penia, ganz für sich gedacht, als ein unabhängiges Wesen, d. h. als ein solches, welches sein Sein sich selbst verdankt, um damit in ihrer Beziehung zur Fülle, Poros, von durchgreifender Art zu sein.

Wie der Logos ein Zusammengesetztes, d. h. eine aus zwei Andersheiten durch das Gesetz der logischen Beziehung zustande gebrachte Einheit ist, ebenso ist der Eros ein Gemischtes, Mikton, indem er, sofern er sich nach der Erfüllung sehnt, an der Bedürftigkeit teil hat, und indem er, sofern er der Erfüllung teilhaftig geworden ist, an der Fülle und an dem Sein teil hat.

Wenn also gesagt wird, daß der Eros aus der Fülle und der Bedürftigkeit geboren ist, so bedeutet dies, daß der Mangel, das Verlangen, und die Erinnerung, alle drei Momente in der Seele den Grund ihrer Funktion, ἐνέργεια, haben, wodurch die Seele sich auf das Agathon und den Logos bezieht. Bedürftigkeit, Penia, bedeutet nichts anderes als das gänzliche Fehlen der Form, also die sogenannte Materie. In der sich nach der Form sehnenden Psyche ist weder eine Form, noch ein Logos enthalten. Erst durch die Beziehung mit dem Eros entsteht eine Form. Je stärker der Eros, d. h. das Verlangen nach der Form, desto formloser und formungsmöglicher die Seele. Ja das reine Verlangen, ohne erfüllt zu werden, macht die Seele formloser.

Kapitel V.

Die Seele und das Schöne.

Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ· οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι τἀγαθόν τε καὶ τὸ καλόν. ἥξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κἀκεῖ πάντα εἰσόψεται καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ἰδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίᾳ. τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὑτῆς ἔχουσαν. ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ᾽ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

Enn. I, 6, 9.

Zur Bestimmung des Seins des Schönen, welches in zwei Welten, in der sinnlichen und der unsinnlichen, der wahrnehmbaren und der verstehbaren Welt, anzutreffen ist, — in der ersten als die Synthesis, die sich in dem sinnvollen Satze der Sprache und in der Gestaltung des akustischen Seins zu einem homologen, durch die Idee des Ganzen in sich ruhenden Gefüge, manifestiert, und als die Naturerscheinung, die sich in ihrer metaphysischen Bedingtheit vom Prinzip des Schönen durchdringen läßt; in der zweiten als die Durchdringung des psychischen Seins durch die Idee des Schönen, also in der Handlung, in der Erkenntnis und in allem wertvollen Betätigen der Psyche sich kundgibt — ist die Zurückführung des Schönen auf einen gemeinsamen Ursprung notwendig. Dadurch wird nicht nur die Begründung des Schönen als eines in sich beruhenden Prinzips, sondern zugleich die Beziehung der zwei Welten möglich; denn nur in der Beziehung zueinander, welche durch ein, über alle beide hinausstehendes Prinzip möglich ist, läßt sich eine allgemeine, d. h. philosophische Theorie der Welt aufbauen.

Die Unterscheidung also eines transzendent und eines immanent Schönen hat nur dann Sinn, d. h. philosophische Gültigkeit, wenn sie die Einheit der sich aufeinander beziehenden Welten als notwendig und in sich ruhend voraussetzt. Das unmittelbare Auf-einander-bezogen-sein der zwei Welten ist also der logische Anfangsgrund alles philosophischen Nachdenkens über die Welt, wobei die Trennung der die Welt in ihrem Bestande bestimmenden Prinzipien nur als eine rein logische, erst aus dem Vorhandensein der in sich ruhenden, metaphysischen Weltganzheit möglich ist. Ob also das Schöne, welches sich in den zwei Welten kundgibt, in der Seins- und der Sollenswelt, auf ein Etwas, welches als Prinzip gelten kann, sich zurückführen läßt, dies ist die grundsätzliche Frage in einer Theorie des Schönen nach seiner metaphysischen Begründbarkeit, die zugleich auf die Frage hinweist, ob es jenseits dieser beiden Ausdrucksformen des Schönen, welches in der Natur und in der Psyche vorkommt,

noch ein anderes Etwas gibt, welches sich wiederum als schön anschauen läßt.

Worin liegt also der Grundcharakter des Sinnlich-schönen, d. h. der Naturschönheit einerseits und der Schönheit, welche durch die Kultur der Seele in der Sinnlichkeit in die Erscheinung tritt, oder—was dasselbe ist—was ist dasjenige, worauf sich die Schönheit, soweit sie sich auf die Psyche oder die Natur bezieht, zurückführen läßt? Konkret gesprochen: Was ist das formende Prinzip in dem künstlerischen Ausgedrücktsein, unabhängig von allen Entgegengesetztheiten, die ihm nur als Material zur Verfügung stehen, d. h. als Möglichkeit, worauf sich die Fruchtbarkeit des formenden Prinzips erweisen läßt? Wie kommt das Bewußtsein dazu, d. h. welches axiologische Recht hat das Bewußtsein, sich auf all dieses in die Mannigfaltigkeit und die Zerstückeltheit auseinandergegangene Etwas so zu beziehen, als ob es in sich den Charakter der Einheitlichkeit und der Ursprünglichkeit trüge? Denn das in der Endlichkeit sich befindende Etwas ist von sich aus weder schön, noch häßlich, weder identisch, noch beziehbar auf ein anderes. Denn die Schönheit der verschiedenen Gestalten in der sinnlichen Gegebenheit kann nur dann als Schönheit gelten, wenn sie sich auf ein Etwas, welches als eine Einheit in sich ruht, d. h. wenn sie sich auf einen transzendenten Ursprung zurückführen läßt.

Dieselbe Frage nach der Einheitlichkeit des Schönen wird sich nicht nur in der sinnlichen, sondern auch in der unsinnlichen Welt, soweit sie sich aus in sich selbst ruhenden Gebilden konstituiert, stellen lassen, denn die Gebilde, d. h. in diesem Falle die durch das Schöne durchdrungenen und damit sinnvoll gewordenen Akte der Psyche, sind ebenfalls in dem Zustande des Getrenntseins voneinander und können von sich aus nicht die Möglichkeit, die zu ihrem allgemeinen Aufeinanderbezogensein und Voneinanderdurchdrungensein führen würde, abgeben. Die sinnlichen Gegenständlichkeiten, worauf ein schönes Bestimmtsein oder die psychischen Gegebenheiten, wodurch ein schönes Gestaltetsein erfaßt wird, sind beide indifferent, sobald sie in Beziehung auf das Schöne gebracht werden, d. h. sie selbst können nicht als der Grund der Möglichkeit des Schönen und seiner einheitlichen Bedingtheit angesehen werden, modern oder wertphilosophisch gesprochen, sie sind wertindifferent oder wertfrei.

Der philosophische Beweis — soweit hier von Beweisen gesprochen werden kann — für die Wertindifferenz der physischen und der psychischen Gegebenheiten, also in der Theorie des Schönen für die Unmöglichkeit der Zurückführbarkeit des Schönen auf den sinnlichen Grund der Welt, liegt darin, daß der Körper sowohl, wie auch die Psyche, nicht immer, sondern manchmal schön, manchmal häßlich sind. Also die Nichtidentität der Schönheit am sinnlichen Gegenstande ist der Beweis von der Identität des Schönen in seinem transzendenten Ursprung, worin das Schöne als etwas in sich Ruhendes gedacht werden muß.

Die Frage aber nach der Wertdifferenz oder -indifferenz der physischen und psychischen Gegebenheiten ist noch nicht in ihrer letzten Grundsätzlichkeit gestellt, wenn bloß nach dem Werte oder Unwerte des Sinnlichen gefragt wird, soweit sich diese Charakteristika von ihm trennen lassen; vielmehr ist sie (die Frage) nur dann philosophisch grundsätzlich erschöpft, wenn nach der immanenten Werthaftigkeit, d. h. nach der Brauchbarkeit, die sich aus der Natur des sinnlichen Objekts selbst ergibt, gefragt wird. Denn die Möglichkeit der Anwendbarkeit und der Beziehbarkeit der Werteinheit des Schönen auf das sinnliche Sein ist nicht nur damit gegeben, daß das Schöne aus seiner transzendenten Ruhe sich herausbegibt und sich beziehen läßt, sondern es ist ebenso notwendig, daß das Nichtschöne, also in diesem Falle die sinnliche Gegebenheit ebenfalls den Charakter der Beziehbarkeit in sich trägt, d. h. daß sie in ihrem metaphysischen Ansichsein zur Annehmbarkeit der Form hinneigt oder anders ausgedrückt, daß sie sich ohne jeden Widerstand zum Zwecke ihrer Formung hergibt.

Dieses zum Werte, zur Form Hinneigen der sinnlichen Gegebenheit kann also unmöglich als wertindifferent angesehen werden, oder es kann nur hier insoweit von Wertindifferenz gesprochen werden, als man den Wert, also das Nichtsinnliche, nur auf das Verstehbare, also nur auf die Sinngebilde, deren Bildung durch den Ursprung der Psyche, des Bewußtseins entstanden ist, beziehen kann. In der Formbarkeit des Stoffes in seinem physischen oder psychischen Vorhandensein muß also sein allerdings prologischer, d. h. vor aller axiologischen Gestaltung liegender Wertcharakter, oder, was dasselbe

ist, seine *metaphysische Bestimmtheit zur Beziehbarkeit* erblickt werden.

Darin also, daß sich das Schöne in seiner theoretischen Erfassung als Andersheit im Gegensatze zu seinem sinnlichen Träger erweist, liegt die Möglichkeit seiner Begründung und seiner axiologischen Zurückführung auf eine Identität, die ihrerseits in sich ruht und niemals aus sich selbst heraustreten kann; denn sie liegt in der Sphäre des absoluten Seins, d. h. des Seins, welches nur dem reinen Denken als Gegenstand gegeben ist. Alles aber, welches seinen Ursprung im reinen Denken hat, kann nicht in die Endlichkeit oder in die Wandelbarkeit übergehen. Was ist also dasjenige, welches, indem es auf die Vielheit der psychischen oder der physischen Gegenstände bezogen wird, ihnen den Charakter des Geformtseins verleiht? Denn darin, d. h. in einem alles durchdringenden Prinzip, kann der Grund der identischen Beziehung der Seele, und zwar der künstlerisch fühlenden und eingreifenden Psyche, gesucht werden; sonst würde auch die identische Beziehung, d. h. nicht nur die Beziehung als solche, sondern auch die die Beziehung selbst bestimmende ästhetische Lust, oder — um den Mißverständnissen, die dieser rein psychologische Terminus hervorrufen könnte, vorzubeugen — das ästhetische Urteil, worunter nur *das vom Schönen Inangriffgenommensein der Psyche* und ihr beständiges Antworten durch ihre be- und durchgreifende Funktion auf die Fragen des Schönen oder auch des Noch-nicht-Schönen zu verstehen ist, unmöglich sein. Denn das identische Sichbeziehen kann nur auf einen identischen Gegenstand hinweisen, d. h. die *identische Funktion der Psyche*, wobei nicht an den zeitlichen Verlauf der Funktion selbst, sondern an den sie durchdringenden und bestimmenden Sinn gedacht werden muß, kann nur aus einem absoluten Grunde heraus verstanden werden.

Von hier aus ist nicht nur die Bestimmung der sinnlichen Welt in ihrem Verhältnis zur unsinnlichen möglich, sondern zugleich sind ihre *metaphysische Notwendigkeit* und die daraus sich ergebenden Konsequenzen faßbar, die sich etwa auf die Brauchbarkeit des Sinnlich-schönen zur Erweckung der reinen Funktion der Seele, welche sich fast immer in der sinnlichen Sphäre befindet, beziehen. Ist die sinnliche Welt in ihrem Sosein, soweit sie die physische Seite, und zwar die nichtmenschliche Seite an der psychischen Welt in sich begreift —

denn die menschliche Psyche unterscheidet sich grundsätzlich von der tierischen und vegetativen durch ihre bewußte Selbstbeziehung — ist sie, so fragen wir, notwendig, d. h. metaphysisch bestimmt, oder, was dasselbe ist, kann sie (die sinnliche Welt) für die menschliche Psyche und für die Zurückführung der Seele auf die Ursprünge ihrer Betätigung von Bedeutung sein? Die Antwort auf die Frage liegt in der Funktion der Psyche selbst, welche unaufhörlich auf das Sinnlich-schöne nicht nur Bezug nimmt, sondern zugleich sich daran erzieht. Darin, in der Erziehung der Psyche selbst durch das Sinnliche, liegt der Wertcharakter oder die metaphysische Bestimmtheit der sinnlichen Welt oder, wie die griechische Terminologie lautet, die parakletische Funktion, die das Sinnliche auf die Psyche ausübt. Denn nur durch diese Funktion des Sinnlichen, wonach die Psyche ihre Anamnesis vollzieht, ist es der Psyche möglich, zur synoptischen oder syllektischen Grundbeziehung und Grundsammlung zu gelangen.

Der Weg, der durch die sinnliche Schönheit, also durch die Vielheit führt, ist zur Bestimmung der die Vielheit in sich aufnehmenden Einheit ebenso wie der umgekehrte notwendig. Also auch hier haben wir den Gedanken von der Bedingtheit der Welten, soweit sie durch die Psyche und ihre fortwährende Beziehung auf beide Welten gedacht wird, aber auch zugleich in ihrer reinen, also objektiven Geformtheit, wie sie etwa in dem Geformtsein einer Blume zum Ausdruck kommt. Unabhängig aber von dieser gegenseitigen Mitgesetztheit und Bedingtheit der zwei Welten ist nach dem einheitlichen, alles in sich selbst aufnehmenden, und durch seine Beziehung zugleich durch alles hindurchgreifenden Prinzip des Schönen zu fragen, oder, um der Frage eine beschränktere Form zu geben, es soll nach der Bestimmung des dem Sinnlichen den Charakter des Schönen verleihenden Prinzips gefragt werden. Nur wenn diese Frage beantwortet ist, wird es erst möglich sein, nach noch allgemeineren Bestimmungen des Prinzips oder nach seiner Zurückführbarkeit auf noch allgemeinere Prinzipien weiterzufragen, die es in sich aufheben und dadurch zugleich bestimmen.

Die alte in der Geschichte der griechischen Philosophie zur Geltung gekommene Definition des Seins des Schönen bestimmt das Schöne als das in sich ruhende, und das zu sich selbst

symmetrisch sich verhaltende Prinzip, oder anders ausgedrückt: das Schöne des sinnlichen Seins liegt in seiner symmetrischen Gestaltung, worin nicht nur das reine Proportioniertsein zum Ausdruck kommt, sondern zugleich die Bedingtheit der künstlerischen Existenz der Glieder von der Setzung der Totalität, wodurch die Vielheit der Glieder ihre künstlerische Form bekommt, abhängig ist. Das Aufeinanderangewiesensein, also der in sich selbst differenzierten und aus der Allgemeinheit der Form selbst hervorgehenden, besonderen Gestaltung, ist der logische oder, besser gesagt, der axiologische Grund, um dessen willen wir ein in der Sinnlichkeit fortkommendes Etwas schön nennen, wobei die Wirkung, die sich in der Psyche kundgibt, auch maßgebend für seine positive oder negative Schätzung, ja von absoluter Bedeutung zur Bestimmung eines ästhetischen Etwas ist. Darin, daß alle die Einheit des sinnlichen Kunstwerkes bildenden Glieder aufeinander und zugleich auf die Allgemeinheit bezogen sind, liegt der Grund ihres ästhetischen Anerkanntwerdens.

Das Schöne also liegt in dem Bestimmtsein oder, platonisch gesprochen, in dem Bestimmtgewordensein, wobei das harmonisch gegenseitige Gesetztsein seine absolute Durchführung erfahren haben muß, denn sonst entsteht etwas negativ Bestimmtes, also etwas Nichtschönes. Danach — nach der symmetrischen Bestimmtheit des Sinnlich-schönen — wäre also das Schöne etwas Harmonisches oder Synthetisches aus der Vielheit und der Einheit, eine aus der Thesis und der Heterothesis sich hervortuende Synthesis, in der die maßgebende Funktion und die bildungsgebende Kraft aus der Heterothesis der Form stammen würde; darnach also wären die konstituierenden Momente vor ihrer Beziehung zueinander oder wenigstens das eine Moment, welches in der Thesis des Sinnlichen besteht, in seiner Losgelöstheit von allem aus der Heterothesis stammenden Geformtsein betrachtet, nicht schön. Die in der sinnlichen Welt sich befindenden Teile des geformten Etwas wären für sich betrachtet nicht schön und hätten nur eine auf das Allgemeine, also auf die Form sich beziehende künstlerische Differenz. Werden aber die Teile innerhalb der Form oder richtiger des Geformtseins selbst gedacht, so sind sie selber auch schön. Nun ist das geformte Glied auch losgelöst von der Allgemeinheit des Kunstwerkes schön,

aber doch nur insoweit es auf die Allgemeinheit hinweist, oder sie wenigstens voraussetzt.

Also ist das Argument, welches Plotin gegen den symmetrischen Charakter des Schönen richtet, nicht stichhaltig. In der Setzung des schönen Seins in einem einfachen Sein, also etwa in der Farbe oder in dem reinen Lichte oder in dem einfachen Tone, versucht Plotin dem Schönen eine noch ursprünglichere Bedeutung zu geben. Der Grund, weshalb Plotin die Eigenart des Schönen nicht nur in seinem synthetischen Sosein, sondern zugleich in seinem thetischen Anderssein setzt, liegt nicht nur in der Transzendenz eines über die Symmetrie hinausgehenden Etwas, welches sich etwa in dem Verschwinden der Schönheit eines Gesichtes trotz des Verbleibens seines symmetrischen Geformtseins kund gibt (wobei das Schöne als etwas Dahinterstehendes gedacht wird, denn sonst sollte das Gesicht immer schön sein), sondern zugleich und hauptsächlichst in der metaphysischen Grundvoraussetzung seines Philosophierens.

In dem Prinzip des Einen und in der fortwährend zunehmenden Sehnsucht nach der Einheit, deren Unmöglichkeit, sich kategorisieren zu lassen, gerade die sich nach ihr sehnende Seele der Versuchung zur Kategorisierung aussetzt, liegt also der Grund der Vereinfachung des Schönen und die vonseiten Plotins stattfindende Verwerfung der Symmetrie. Dazu kommt noch die Unmöglichkeit des Sich-symmetrisch-verhaltenkönnens, soweit es sich um Sinngebilde handelt, also etwa um sittliche Handlungen, oder um gesetzliche Bestimmtheiten, oder schließlich um rein wissenschaftliche, logische Urteile, die nach Plotin auch kalologisch bestimmt sind. Alle diese Gebilde können nicht symmetrisch zueinander sich verhalten, sondern haben immer eine homologe, d. h. eine aus einem Urprinzip stammende Beziehung zueinander, worauf sie sich zurückführen lassen. Darin, nämlich in der kalologischen Bedeutung jedes aus dem Ursprung der Seele selbst hervorgehenden Produktes, also nicht nur des Kunstwerkes, sondern zugleich der sittlichen Handlung und der logischen Funktion in ihrer Objektivität, findet Plotin noch ein Argument gegen den symmetrischen Charakter des Schön-seins; denn das Schöne, welches sich in der Tätigkeit der Psyche, auch in ihrer logischen und sittlichen Funktion, kundgibt, ist für ihn das Schöne schlechthin.

Das Argument, welches man eventuell für die Symmetrie des Schönen in Bewegung setzen würde, soweit unter Symmetrisch-sein das Sich-entsprechen verstanden wird, oder die reine gegenseitige Zulassung, hat keine angreifende Kraft in sich, denn das Nicht-schöne, für sich genommen, verhält sich ebenso symmetrisch. Wenn aber Plotin dem Symmetrisch-sich-verhalten nur eine absolut formale Bedeutung gibt, indem er zum Beispiel die formale Verbindung, die sich in einem logisch falschen Urteil ausdrückt, — welches etwa die Gerechtigkeit als eine große Dummheit bezeichnen würde, wie die Sophistik behauptet hat —, noch dazu rechnet, so tut er damit dem Begriffe des Symmetrischen Gewalt an, und wird dadurch der Geschichte des Begriffes, wie er sich in der griechischen Philosophie während der Zeit ihres klassischen Ausdrucks geformt hat, nicht gerecht.

Aber selbst dann, wenn der Begriff des Symmetrischen in seiner adäquaten Bedeutung genommen wird, kann das Schöne der Seele, also das Prinzip, welches eine Seele zu etwas in sich Schönem macht, nach Plotin nicht in der Symmetrie gesehen werden; denn weder in der quantitativen, d. h. räumlichen, noch in der zahlenmäßigen Auffassung des Symmetrischen läge die Schönheit der Seele, trotz des Umstandes, daß die Seele in ihrer Totalität aus in sich selbst ruhenden, d. h. spezifischen Teilen besteht. Denn dies Geteiltsein ist nur logisch und nicht mathematisch gedacht, um nicht von der Schönheit der in sich selbst ruhenden und aus sich selbst niemals heraustretenden Vernunft zu reden, die ebenfalls dann als symmetrisch angesehen werden sollte, wenn das Schöne in der Symmetrie allein liegen sollte.

Das erste, d. h. ursprüngliche Etwas, welches aus sich heraus die ganze Mannigfaltigkeit der Anschauung durchgreift und sie damit zur künstlerischen Differenz umwandelt, und welches von der Psyche, schon in ihrer unmittelbaren Beziehung, oder in ihrem ersten Affiziertwerden von seiner sinnlichen Gestalt, als schön und sinnvoll angesprochen wird, ist das, worauf sich das Schöne zurückführen läßt, und dessen weitere Bestimmung in der folgenden Darstellung sich herausstellen lassen wird. Die Psyche und ihre Funktion wird auch hier zum Begründungsprinzip des Schönen; denn sobald die Psyche von ihm angesprochen wird, erkennt sie es als etwas ihr durchaus Zugehöriges, und, indem sie sich besinnt und es auf sich

selbst, d.h. auf die Prinzipien, die ihre Funktion bestimmen, bezieht, entdeckt sie in ihm die Verwandtschaft mit ihrem eigenen Grunde. Umgekehrt aber zieht sie sich in ihrer Beziehung zum Nichtschönen, zum Häßlichen, d. h. bei dem Anblick desselben, zurück, als ob sie von ihm angegriffen würde, negiert, d. h. vermeidet jede Kommunikation mit ihm, wendet ihren Blick von ihm ab, und fühlt sich durchaus fremd in seiner Gegenwart.

Der Grund aber zu dieser einerseits positiven und andererseits negativen Beziehung kann nur in ihr selbst liegen, d. h. in ihrer Konstitution, welche durch ihre Verwandtschaft mit dem absoluten Sein, also hier mit dem An-sich-schönen, nicht nur die überzeitliche Kommunikation der Psyche mit dem wahrhaft Seienden erklärt, sondern ihr zugleich die Auffindung jedes schönen Momentes ermöglicht, welches zwar in der Sinnlichkeit liegt, aber ebenfalls aus demselben Ursprung stammt, und deshalb die Psyche auffordert, sich dessen zu erinnern und es in sich aufzunehmen.

Das Prinzip der metaphysischen Affinität ist also dasjenige, welches zur Überbrückung des Gegensatzes von objektivem und subjektivem Sein dient, wobei immer an die verstehende Funktion der Psyche gedacht werden muß, die nur kraft dieser Affinität des objektiven und des subjektiven Momentes möglich ist. Damit ist aber das einheitliche Etwas, welches sich durch die verstehende Funktion der Psyche und die ihr eigentümliche Anamnesis aus seinem zeitlichen Auseinandergegangensein in sein überzeitliches Zugleichsein erhebt, noch nicht in seiner inneren Struktur gekennzeichnet. Wenn die Schönheit des sinnlichen Etwas in seiner physischen oder in seiner psychischen Gestalt nicht nur auf dem symmetrischen Verhältnis seiner Glieder zu einander beruht, so bleibt keine andere Möglichkeit, welche zur Begründung und zur Wesensbestimmung des Schönen führen kann, als die Beziehung des Sinnlichen und des Unsinnlichen, des Immanenten und des Transzendenten. In dem Bezogensein der unsinnlichen Einheit, also des Eidos, auf die sinnliche Mannigfaltigkeit, also das Eidolon, wobei an beide Arten des Bezogenseins gedacht werden muß, an die physische und die psychische, liegt also der Grund der Schönheit eines sinnlichen Etwas.

Jetzt ist auch die Bestimmung des Nichtschönen möglich, die nur so lauten kann: Das Nichtschöne kann nur als dasjenige angesehen werden, welches von Natur aus ungeformt ist und sich auch jeder Formung entzieht. Es ist somit jenseits allen Verhältnisses zum Eidos und zum Logos. Plotin unterscheidet grundsätzlich zwischen dem Nichtschönen und dem Nochnichtschönen, wobei das Nichtschöne als das sich jeder Formung absolut Entziehende und von jeder Berührung mit dem Eidos von vornherein sich Fernhaltende gedacht werden muß, während im Nochnichtschönen das von der Form noch nicht Durchdrungene, also die beziehbare Materie, erblickt werden muß.

Das sinnliche Etwas erhebt sich also nur dann zum Sein des Schönen, wenn es von der Form vollkommen beherrscht und bezwungen wird, wenn die Form ihm eine einheitliche Gestalt verliehen hat, soweit es in der sinnlichen Welt möglich ist, wobei dieser Prozeß der Gestaltung des Einen durch das Andere, und dadurch der Annäherung des Sinnlichen zum Unsinnlichen, als unendlich gedacht werden muß. Das sinnliche Etwas verliert durch seine Formung seine Zersplittertheit und wird zu einem homologen Gebilde, welches sich als Einheit und Synthesis anschauen läßt. So wird es also zur Wohnstätte des Schönen, und nur insoweit kann man es als schön ansehen, als es in Beziehung zur Form und zum Logos steht, welche beide aus der nichtsinnlichen, also der göttlichen Welt stammen.

Die Erkenntnismöglichkeit aber des objektiven Eidos, welche den Sinnengegenstand durchdringt, würde nicht durch die Objektivität des Eidos allein gegeben, wenn nicht in der Seele selbst, worin die Beziehung der zwei Welten nicht nur objektiv metaphysisch, wie sie sich etwa in einem Lebewesen zeigt, sondern zugleich subjektiv, d. h. bewußtseinsmäßig, sich vollzieht, eine spezifische, mit einem identischen Eidos unaufhörlich in Beziehung stehende Funktion des ästhetischen Urteilens und Verstehens zu Grunde liegen würde. Alles Verstehen also des Schönen, in aller seiner Mannigfaltigkeit in der Sinnenwelt, ist möglich nur unter der Voraussetzung eines Prinzips, welches im Bewußtsein selbst seinen Ursprung hat, und welches in untrennbarer Beziehung zu den anderen Prinzipien und ihren spezifischen Funktionen gedacht werden muß; denn sonst ist das Verstehen nicht möglich.

Nur in der Einheit des Bewußtseins also ist das Verstehen des Schönen möglich, worin alle Vermögen sich an

der Krisis, also am Urteil des Schönen beteiligen, oder, wie Kant sich ausdrücken würde, das Geschmacksurteil ist nur unter der Voraussetzung eines Verhältnisses von Einbildungskraft und Verstand möglich. Nicht ohne einen systematischen Grund haben wir hier Kant genannt. Die Definition des ästhetischen Verstehens, wie sie uns bei Plotin vorliegt, stimmt fast wörtlich mit Kants Bestimmung des Geschmacksurteils. Nur in Hinsicht auf die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteiles könnte ein Unterschied zwischen den zwei Denkern herausgestellt werden. Bei Plotin ist die Allgemeinheit der Form des Schönen metaphysisch gedacht, während wir bei Kant nur von einer transzendentalen Allgemeingültigkeit sprechen dürfen.

Darin aber, daß in der Seele ein Eidos als Grundvoraussetzung angenommen wird, liegt die Möglichkeit alles ästhetischen Verhaltens der Seele. Diese Grundvoraussetzung bildet das Kriterium aller ästhetischen Beziehung der Seele. Denn wie sollte sonst die Übereinstimmung zwischen der objektiven und der subjektiven Form gedacht werden? Im Verstehen treffen sich also die zwei Momente, das objektive und das subjektive, und bilden somit eine in sich ruhende Einheit der Form. Die Trennung der objektiven, am Sinnengegenstande angelegten Form, ist also nur dadurch möglich, daß in der Seele der Grund ihrer Objektivierung liegt, wenigstens soweit es sich um Gegenstände handelt, die der Techne ihre Entstehung verdanken.

Alle übrigen Gegenstände können zwar nicht auf die Psyche als ihren Begründungsgrund zurückgeführt werden, tragen aber in sich die Eigentümlichkeit die Psyche so zu affizieren, daß sie sie als schön ansieht. Dazu tritt noch der Umstand, daß zwischen bewußter, also menschlicher, und nicht bewußter, also nicht-menschlicher Psyche getrennt wird, wobei das Psychische schlechthin immer in Beziehung zur Form überhaupt gedacht wird. Also kann die Seele durch ihre sinnliche Funktion zur Anschauung des einen in sich ruhenden und den Gegenstand selbst grundsätzlich durchdringenden Eidos gelangen, wobei sie selbst die Abstraktion der Form, welche das Gegenständliche in dem Zustande einer Homologie zusammenhält, vollziehen muß, und sie (die objektive Form) auf die subjektive, in ihr selbst liegende, zurückführen und den Gegensatz in einer Übereinstimmung aufheben muß.

Das ungeteilte Urbild ermöglicht also der Psyche die Zurückführung aller Abbilder auf einen einheitlichen Grund. Daß aber das Eidos in der *plotinischen* Philosophie nicht in seiner rein funktionalen Bedeutung gedacht wird, sondern zugleich als objektiv metaphysisch wirkendes Etwas angenommen wird, kann leicht aus den Beispielen, die *Plotin* zur Erläuterung seiner Begriffsbildung gebraucht, eingesehen werden. Nicht nur in der Durchdringung und Gestaltung der ganzen psychischen Sphäre durch den bildungsgebenden Charakter des Seins, in sittlicher und in kalologischer Hinsicht, worin dann etwa die Liebe zwischen zwei Menschen ihre wahre Begründung finden würde, sondern zugleich in dem Geformtsein des Sinnlichen etwa durch die Farbe, sieht *Plotin* die Geltungssphäre der Urform, d. h. des in sich ruhenden ursprünglichen Eidos. Ja, *Plotin* geht sogar soweit, daß er dem Lichte und dem Feuer einen dem Eidos selbst ähnlichen Charakter verleihen möchte, wenigstens in Beziehung zu den übrigen Qualitäten; denn — so argumentiert *Plotin* — alles andere kann das Feuer in sich aufnehmen, während es selbst von keinem anderen aufgenommen werden kann.

Aber die restlose und grundsätzliche Setzung des Eidos des Schönen in seiner Identität kann erst dann ermöglicht werden, wenn die Psyche sich aus ihrer Beziehung mit dem Sinnlichen zurückzieht — denn darin sucht sie nur Schattenbilder des Schönen, welche sich der Allgemeinheit des Urbildes sozusagen entzogen haben —, und wenn sie sich auf sich selbst und auf die ihr Sein konstituierenden Prinzipien besinnt. Der *parakletische Charakter der Sinnlichkeit* und die werkzeugsmäßige Bedeutung aller sinnlichen Funktionen der Seele sind ja nur in Bezug zum wahrhaft Seienden gedacht und nur unter der Voraussetzung eines reinen Prinzips möglich. Wie aber die sinnliche Anschauung und ihre *kalologische Bedeutung und Anerkennung* die notwendige Voraussetzungen für eine Theorie des Sinnlich-schönen bilden, ebenso ist die reine Anschauung der reinen, aus den Quellen der Seele selbst hervorquellenden Schönheit, wie sie sich in allen Beschäftigungen der Seele, in der sittlichen Handlung, in der Erkenntnis und dergleichen äußert, die unumgängliche Bedingung einer allgemeinen Behandlung der in sich selbst ruhenden Form des Schönen.

Darin, in der unmittelbaren Beziehung der Seele zum Reinschönen, welches sie total, d. h. in allen ihren Funktionen durchdringt, liegt auch der Grund eines unaufhörlichen, seinem Werte und Wesen nach viel höheren Eros als der der Sinnlichkeit. Die Befriedigung der sich nach absoluter Erfüllung sehnenden Seele ist nur unter der Voraussetzung der in sich ruhenden Urbilder der Schönheit möglich. Alles frühere Streben der Seele nach Erfüllung, da es sich auf die Sinnlichkeit und die darin zur Erscheinunng kommende Schönheit bezog, war eine diesseitige aus der Sphäre ihres sinnlichen Eidos stammende Sehnsucht und nicht ein jenseitiger aus dem Grunde ihres Lebens hervorquellender Eros. Mit der grundsätzlichen Stellung des Prinzips des Eros und der restlosen Setzung des reinen Gegenstandes, worauf sich der Eros bezieht, ist zugleich die Möglichkeit der absoluten Erfüllung der Seele gegeben, wobei auch ihr Entzücktwerden und ihr in Staunengesetztwerden in keinem Verhältnis zu dem von der Sinnlichkeit Inangriffgenommensein der Seele gebracht werden kann; denn jetzt ist sie in allen ihren Funktionen und in ihrem Grunde selbst vom Prinzip der Schönheit durchgriffen, während sie in ihrer sinnlichen Beziehung nur nach dem einen, d. h. sinnlichen Eidos hin beschäftigt war.

Auch hierin tritt die Beziehung zwischen Plotin und Kant in Hinsicht auf die Definition des Schönen zutage, daß von beiden Denkern das Kriterium der Schönheit eines Gegenstandes in dem Entzücktwerden der Seele oder, was dasselbe ist, in der ästhetischen Lust gesehen wird, die als rein, d. h. unabhängig von allem Angenehmsein, gedacht werden muß. Der grundsätzliche Unterschied liegt aber darin, daß das Schöne bei Kant in seinem spezifischen Sein, losgelöst von aller Beimischung mit dem Guten und dem Wahren, betrachtet wird, während bei Plotin das Kalon nicht nur in seiner eigenen Gesetzlichkeit, sondern zugleich in seinem Verwobensein mit den anderen Grundqualitäten des Seins gedacht wird. Aber selbst bei Kant gibt es Andeutungen von der sittlichen Relevanz des Schönen und zwar des Naturschönen. Die wahrhaft erotisch sich verhaltende Seele, die als identisch mit der philosophischen Psyche gedacht werden muß, unterscheidet sich also grundsätzlich von allen nur diesseits gerichteten Bestrebungen des sinnlichen Eidos einer

nicht in sich selbst ruhenden und nicht in ihrer eigenen Gesetzlichkeit sich bewegenden, also nicht philosophischen Psyche.

In dieser ursprünglichen Beziehung der Psyche zu ihren eigenen Produkten werden nicht mehr Farben oder geformte Quantitäten geschaut, sondern es sind die Urbilder, aus dem Ursprung der Idee selbst hervorgebrachte Gebilde, worauf das Auge der Seele seine Aufmerksamkeit richtet. Es sind die in sich ruhenden und von dem reinen Eidos durchdrungenen Sinngebilde der Gerechtigkeit, der Besonnenheit und der Schönheit, soweit sie auf das ganze psychische Leben zurückwirken. All dieses, in seiner Totalität genommen, wird jetzt von *der einen und identischen Urform des Schönen* (Kalon) einheitlich geformt und beherrscht und zwar dergestalt, daß seine frühere Gestalt, die des rein Praktischen, vollkommen in die jetzige übergeht und mit ihr eine Einheit bildet, worin das ganze Leben der verstehenden Psyche enthalten ist. Jetzt ist auch die Vereinigung, d. h. die Selbstbeziehung der Seele möglich; denn durch das Begreifen des eigenen Gebildes kann sie sich leichter auf sich selber beziehen, was vorher in ihrer lediglich sinnlichen Betätigung gar nicht möglich war. *Darin, in der Vereinigung und Selbstbeziehung, liegt ja der Hauptzweck aller Arbeit und aller Leistung der Seele.*

Die Befreiung der Seele aus ihrer sinnlichen Bestimmtheit gestattet ihr auch die Sammlung ihres Selbst, worin sie sich selber betrachtet und genießt. Dies letzte aber, ihrer eigentlichen Bestimmung zugrunde liegende Ziel, also die Selbstbeziehung in ihren Gebilden, wäre nicht möglich, wenn nicht vom letzten Prinzip ihrer Richtung, also von *der absoluten Vernunft* aus, eine richtunggebende und alle übrigen Funktionen der Seele nicht nur in sich selbst aufhebende, sondern zugleich bestimmende Gesetzlichkeit ausgehen würde. In dieser letzten, auf dem Prinzip der Vernunft beruhenden Einheit liegt die Möglichkeit aller Sammlung der Seele und zugleich aller Durchdringung des sinnlichen durch das unsinnliche Eidos, also die Möglichkeit der Rückkehr.

Wäre diese Einheit der Vernunft nicht das letzte Prinzip, worauf sich alle übrigen Gesetzlichkeiten der Seele zurückführen ließen, so wäre keine Gerechtigkeit, keine Schönheit und keine Erkenntnis möglich vonseiten der in der Zeit sich befindenden Seele. Diese *axiologische Rückkehr* der

Seele zu ihrem Ursprung, zur Vernunft, ist deswegen möglich, weil nach den Voraussetzungen des plotinischen Denkens die Vernunft die Schöpferin der Seele ist, wie das Gute als der Schöpfer der Vernunft gedacht wird. Diese metaphysische Dialektik der Grundprinzipien alles Seins ermöglicht also die Syllektik, d. h. die Vereinigung aller in einem Urprinzip, wonach sich die Seele in ihrem zeitlichen Gesetztsein sehnt, und worin sie letzten Endes ihre absolute Ruhe findet. Das Gesetz also, welches der Seele die Rückkehr ermöglicht, liegt in dem metaphysischen Abhängigsein aller Seinssphären. Die Trennungen der Seinsarten sind bei Plotin nicht als schlechthin geltende, wie bei Platon, zu verstehen, sondern als Andersheiten, die in der Einheit des Ursprungs ihre Beziehungsmöglichkeit und ihre Übertragbarkeit haben.

Die Bestimmung also des Schönen kann ebenso wie die Definition der übrigen Seinsarten nur in wechselseitiger Beziehung zu allen Seinsprinzipien erfolgen, wobei das Schöne in einer metaphysischen Bedingtheit vom Nus gedacht werden muß. Um die durchgreifende Funktion aber des Schönen in der Mannigfaltigkeit des psychischen Seins zu verstehen, und sie bis in ihre letzten Wirkungen hinein einzusehen, ist ihre Kontrastierung zum Nichtschönen notwendig. Auch der Begriff des Nichtschönen hat in der Terminologie Plotins, wie auch in der Platons, eine doppelte Bedeutung, d. h. er wird nicht nur in seiner rein ästhetischen, sondern zugleich in einer sittlichen Hinsicht verstanden, eben deswegen, weil das Nichtschöne, soweit es die Seele selbst angeht, nur in Verbindung mit dem Nichtguten zu erscheinen pflegt.

War das Wahrhaftseiende, also die Erkenntnis, die Gerechtigkeit, und die Schönheit, der Grund eines homologen Zustandes der Seele, also ihrer Selbstbeziehung, worin sie sich selbst in ihrem Gestaltetsein von diesen Grundqualitäten des Seienden anzuschauen vermochte, so wird jetzt das Nichtseiende, d. h. nicht nur das Fehlen, das Nichtsein des Seienden, sondern zugleich das Vorhandensein eines negativen Eidos, ein aus der Sinnlichkeit und ihrer „phantastischen" Betätigung stammendes Schattenbild der Grund ihrer nicht schönen Gestaltung.

Darin, daß die Seele in ihrem zeitlichen Gerichtetsein beziehungslos und ohne Grund eines gerechten Zustandes umher-

schweift, wobei sie, d. h. ihr sinnliches Eidos voll von Begehrlichkeit und von allen mit ihr verwobenen sinnlichen Eigenschaften gedacht werden muß, liegt der Grund ihres Abgewandtseins von ihrer wahren Richtung, nach der immer der philosophische Eros die Seele treibt. In dieser Hingabe der Seele zum sinnlichen, unbestimmten Etwas schlägt sie selbst einen absolut richtungslosen Weg ein, worin nur das rastlose Aufeinanderfolgen der Schattenbilder angetroffen wird, welche nicht nur zu ihrer Gestaltung nichts beitragen, sondern, indem sie für sich genommen werden, d. h. ohne Rücksicht auf das darin zur Erscheinung kommende Allgemeine, sie sogar schädigen.

Der letzte Grad aber des häßlichen Gerichtetseins der Seele wird in der absolut sinnlichen, d. h. nicht einmal die Abbilder selbst ansehenden Betätigung, sondern die rein epithymetische Not der Seele befriedigenden Funktion erkannt. Darin lebt die Seele nicht mehr als etwas Totales, in sich den Grund seiner Bestimmung Habendes, sondern sie führt das Leben der absoluten Zerstückelung und Vereinzelung, welches mit dem Tod ihres reinen Lebens identisch ist. Also wird das Nichtschöne und das Häßliche der Psyche nicht von außen her hinzugefügt, oder, was dasselbe ist, das Häßliche ist nicht etwas Transzendentes, außerhalb des Bereiches der Seele Liegendes, sondern gründet sich auf das Prinzip der reinen Sinnlichkeit, worin die Seele sich in einer Mischung mit der sinnlichen Welt befindet, und nicht imstande ist, sich loszureißen, und ein eigenes, selbstbestimmtes Leben zu führen.

In diesem totalen Ergriffensein der Seele durch die Sinnlichkeit kann sie nichts wahrhaft begreifen; ihr fehlt auch die Kraft, d. h. die besondere Funktion, sich und ihre in der nicht sinnlichen Sphäre liegenden Sinngeblide anzuschauen, und schließlich kann sie nicht in sich selbst als in einer identischen Beziehung stehen bleiben, da sie fortwährend von dem Nichtidentischen, also von dem Nichtseienden, worin sie selbst ihre Schattenbilder produziert, angezogen wird. In der Beziehung also des sinnlichen Eidos der Seele zum sinnlichen Etwas, worin eine unaufhörliche Variierung der Bilder stattfindet, liegt der Grund ihrer Häßlichkeit; denn dadurch werden die anderen Funktionen vollkommen negiert. Deshalb aber, weil das Häßliche und das Nichtschöne nicht etwas Ob-

jektives, sondern ein Produkt der sinnlichen Beziehung der Seele sind, ist auch die Möglichkeit der Befreiung und der Reinigung der Seele niemals aufgegeben.

Die Seele, nachdem ihre Häßlichkeit nur in der Beziehung (Koinonia) mit dem Sinnlichen, in ihrem Hinneigen zu ihm und in dem Berührtwerden von ihm besteht, kann sich durch Isolierung zum Selbstbeziehen zurückziehen. Zur Schönheit gelangt also die Seele nur, nachdem sie diesen Weg der Reinigung zurückgelegt hat, wobei sie alle Schattenbilder ihrer sinnlichen Betätigung von sich fernhält und die sinnliche Funktion selbst zum Stillschweigen nötigt, soweit es einer menschlichen Seele möglich ist. Auch hierin ist die Rückkehr zur Vernunft identisch: der Weg, den die Seele zurückgelegt hat, um schön zu werden, ist derselbe, den sie für ihre sittliche und logische Befreiung einschlagen und durchlaufen muß. Denn alle drei Richtungen ihrer Arbeit setzen einen reinen, auf dem Seienden selbst sich gründenden Verkehr der Seele voraus. Der zeremonielle Begriff der Rückkehr durch die Reinigung, wie er in der religiösen Exstase erfaßt wurde, wird dadurch fruchtbar gemacht, daß er nichts anderes bedeutet, als die direkte Beschäftigung der Seele mit dem Logos in aller seiner Mannigfaltigkeit in ästhetischer, sittlicher und logischer Hinsicht.

Denn was soll sonst die Besonnenheit oder die Gerechtigkeit bedeuten, als das Sich-nicht-auf-die-Sinnlichkeit-beziehen und das Von-ihr-nicht-inanspruchgenommen-werden. Indem die Psyche durch die Reinigung, d. h. durch die systematische Befreiung vom Sinnlichen, das Sein als ihren wahren Grund entdeckt hat, kann sie auch den Tod, der ihre Trennung vom Körper bedeutet, nicht fürchten. Also ist die Trennung der Psyche von der Sinnlichkeit die Vorstufe ihres sinnlichen Todes. In diesem ständigen Verkehr mit dem Seienden erhält die Psyche Bestimmtheit und Haltung, welche sich in Handlungen und in der Liebe zum Schönen äußern. Dieser Prozeß der Noologisierung, der die Seele aus der Sinnlichkeit in das Sein führt, verleiht ihr eine andere Form und einen anderen Charakter. Es steht von vorneherein fest, daß die Seele durch diesen beständigen Verkehr mit dem Nichtsinnlichen selbst nichtsinnlich, d. h. Logos und Form wird, völlig körperlos und intelligibel, dem Göttlichen nahe, woraus alles Schöne und alles ihm Verwandte stammt. Die Seele kehrt zu ihrem Ursprung zurück, weil es ihre metaphysische Bestimmtheit

mit sich bringt, d. h. ihr Prinzip kann nicht in sich ruhen, sondern muß sich in einem anderen, dem Werte nach Höheren, aufheben lassen, also in die Vernunft selbst aufgehen, wovon sie ausgegangen ist. Dieser Begriff der Negation eines Prinzips, wie er uns in der Philosophie Hegels in seiner prägnantesten Form vorliegt, ist hier in seiner ursprünglichen Fassung zu finden. Es ist eine metaphysische Notwendigkeit, nach Plotin und Hegel, daß alles Dialektische einen syllektischen Charakter in sich trägt.

Indem die Seele sich zur Vernunft erhoben hat, ist sie nicht mehr in einem Schönen, sondern in dem Schönen schlechthin. Hierin ist auch kein Gegensatz mehr möglich; denn das Schöne der absoluten Vernunft ist nicht etwas von außen Herkommendes, etwas Fremdes, sondern etwas dem Wesen der Seele durchaus Zugehöriges. Deswegen kann die Psyche erst in dieser letzten Erfüllung mit dem Prinzipe der Vernunft als wahrhaft allein angesehen werden, worin ja ihre Vernunft liegt. Als existenzialer Grund des Schönen gilt das göttliche Prinzip, woraus zugleich alles Sein durch einen metaphysischen Akt entsteht, deswegen kann man von einer Vergöttlichung oder von einem Ähnlichwerden mit Gott reden, soweit die Psyche durch die Inangriffnahme des reinen Gegenstandes schön und gut wird. Diese Negation des gesetzten Prinzips ist durchführbar nur innerhalb der psychischen Welt, d. h. derjenigen, welche nicht nur als Träger, sondern zugleich als Entdecker des reinen Seins gilt, während die Aufhebung der sinnlichen Mannigfaltigkeit und zwar der nichtpsychischen, nur eine in der Einheit der Form sich vollziehende Begrenzung bedeutet. Hier liegt ein Ineinandergreifen der Welten vor, während in der Beziehung der Seele zum reinen, in seiner Totalität ruhenden Sein die Seele, soweit sie begreifende Funktion ist, sich selbst darin aufgibt, d. h. in die Reinheit des Zeitlosen übergeht. In ihrer Beziehung aber zur Sinnenwelt, selbst dann, wenn sie produktiv sich darin betätigt, kann sie das Nichtseiende, also das Andersartige, nicht total in sich aufnehmen, sondern es bloß durch ihre Form gestalten. Das ist auch der Grund, weshalb Plotin in dem Anderssein der Sinnlichkeit, soweit sie nicht geformt ist — denn in der geformten Sinnlichkeit sieht er das relativ Schöne, im Gegensatz zum absolut Schönen, welches mit der Welt des reinen Seins zusammenfällt — das Schlechte schlechthin erblickt. Die Ab-

grenzung des Schönen ist also nur in Bezug auf die Sinnlichkeit möglich, denn die unsinnliche Sphäre wird schon in ihrer Totalität als schön und gut (kalon und agathon) angesehen.

Die erste Erscheinung also des Häßlichen ist damit gesetzt, daß die Seele in ihrem Prozeß des Sich-entfernens von der Vernunft, einen absoluten Abstand von ihr erreicht hat. Der Grund des Schönseins der Seele sowohl, als auch alles dessen, welches durch die Seele seine Formung erhalten hat, liegt immer in der Vernunft selbst, worin die ungebrochenen und ursprünglichen Urbilder alles Bildens enthalten sind. Die Seele, als etwas zwischen dem Sein und dem Nichtsein Stehendes, kann durch ihre Beziehung zur Vernunft die Fundamente nicht nur ihres eigenen axiologischen Aufbauens finden, sondern zugleich die Möglichkeiten, die ihr einen fruchtbaren Zugang zur sinnlichen Welt gestatten, worin sie die Durchsetzung ihrer Formen und ihrer Gesetze vollzieht. Ja, es wäre ihr gar nicht möglich, sich mit der reinen Vernunft so zu vermählen, wenn sie selbst in ihren letzten Prinzipien nicht etwas Göttliches und unter der Voraussetzung der Vernunft selbst Mögliches wäre. Der Prozeß aber des Schönwerdens ist durch die noologische Begründung und Zurückführung der Seele und des Schönen noch nicht bis zu seinem Endpunkt verfolgt, solange nicht ein neues, alles in sich aufhebendes Prinzip gefunden worden ist. Das Ineinandergreifen des Schönen und des Wahren gab schon Anlaß dazu, sie als etwas zu betrachten, dessen Ursprung ein noch höherer ist. Indem die Welt des Seins nur als andersartige charakterisiert wird, ist es nicht mehr möglich, ein anderes Prinzip aufzustellen, welches nicht nur für das logische Sein, sondern zugleich für das Schöne einen letzten Grund ihrer Möglichkeit ausmacht. Wenn aber die jenseitige Welt nicht nur als andersartige, sondern zugleich als stufenmäßig wertvoll angesehen wird, worauf die Psyche sich immer beziehen muß, um ihre Haltung und Erhaltung zu ermöglichen, ist schon damit die Möglichkeit eines Transzendierens selbst der Welt der unsinnlichen Sinngebilde gegeben. Im Agathon, also im Guten als in einem Prinzip schlechthin finden wir den letzten Erfüllungsgrund der Seele; deswegen bildet das Gute den letzten und eigentlichen Bezugspunkt der Psyche, weil es selbst die noetische Welt transzendiert. Um seine Nähe aber zu erfahren, d. h. um den Wert des Agathon in sich durchgreifend zu vollziehen, muß die Seele ihre Vereinigungsmethode, d. h. den Verkehr mit dem

Wahrhaftseienden, zu Ende geführt haben. Es ist der höchste Akt ihrer Rückkehr. Deswegen soll sie sich in ihrer totalen Losgelöstheit nicht nur vom Sinnlichen, sondern zugleich vom Unsinnlichen, soweit es eine Bestimmtheit ist, und zugleich in ihrer Nacktheit dem Altar des Agathon nähern, worauf sie ihre reinen Gaben ablegen, d. h. sich absolut und ohne jeden Logos mit dem reinen, einfachen und schlichten Ursprung der ganzen unsinnlichen Welt vereinigen kann. In diesem Akt berührt die Seele ihren eigenen Grund, sie vollzieht den Kreis ihrer Bewegung, so daß sie ihren Anfang, d. h. ihre Setzung und ihr Ende, d. h. ihr Telos überblickt, sie sieht sich selber an und sie begreift sich als Grund. Andererseits berührt sie sich mit dem anderen Grunde ihrer Bewegung, mit dem schlechthin Einen, welches als Grund des Seins, der Vernunft und des Lebens überhaupt gilt.

Dieses Bewußtsein vom eigenen Grunde ist der Endzweck des plotinischen Philosophierens, es ist das, worauf aller Eros sich richtet, und um dessentwillen die Seele sich den Forderungen, die ihr ihre unsinnliche Natur stellt, unterzieht. Nur in diesem absoluten Bewußtsein ist auch die Erfahrung vom schlechthin Schönen möglich, welches nicht nur als ein rein passives Anschauen des an sich Schönen, sondern zugleich als ein durchaus aktives Inangriffgenommensein der Seele angesehen werden muß. Es soll auch nicht die reine, aus dem reinen Gegenstande selbst und seiner Inangriffnahme hervorgebrachte kalologische Lust ausgeschaltet werden, sondern in diesem absoluten Bewußtsein des absoluten Inhalts soll sie als inbegriffen gedacht werden. Damit ist der Grund des Schönen, welches in der sinnlichen und in der unsinnlichen Welt enthalten ist, berührt worden. Es ist das schlechthin eine Prinzip, welches jede Mischung mit anderen von vorneherein, kraft seines Charakters, ausschließt, trotzdem es der Grund aller Gestaltung ist. Es ruht in sich als absolute Identität.

Die Identifizierung der Seele mit diesem schlechthin Identischen ist nicht möglich, sondern es handelt sich immer nur um eine durch den beständigen Verkehr mit ihm mögliche Verähnlichung. Damit ist zugleich die Antwort auf die alte Frage nach der Glückseligkeit, der Eudämonie, beantwortet worden. Nicht in der sinnlichen Erfülltheit und in der rein biologischen Entfaltung der Möglichkeiten der Seele, die sich nicht nur auf Genuß, sondern zugleich auf Gewalt beziehen kann, liegt der Grund des Glückseligseins, sondern darin, daß die Seele ihren

ihr entsprechenden Dämon gefunden hat, d. h. das Prinzip entdeckt hat, kraft dessen sie sich zu absoluter Gestaltung hindurchsetzen kann. Wenn jetzt nach der Methode, auf Grund deren man dazu gelangen kann, gefragt werden soll, so kann darauf wiederum dieselbe Antwort gegeben werden, die auf die Frage nach der Möglichkeit der logischen Begründung des Nichtseins, also nach der Begründung der Wissenschaft, gegeben wurde. Die Wissenschaft ist nur unter der Voraussetzung von Grundkategorien, die durch eigenes, selbstbezogenes Nachdenken der Seele in ihr selbst gefunden werden können, möglich. Also ist die Voraussetzung der Wissenschaft die Abwendung des Bewußtseins von der Sinnlichkeit, denn darin gibt es keine Möglichkeit eines logischen Ursprungs, wovon der wissenschaftliche Prozeß ausgehen kann. Dies Sich-abwenden der Seele von dem richtungslosen Strom des Sinnlichen ist ebenso notwendig, um die Psyche zu der Möglichkeit der Berührung mit dem reinen Gegenstande ihrer kalologischen Sehnsucht zu führen. Ja, es ist hier eine absolute Brechung des Stroms der Sinnlichkeit notwendig, denn es soll etwas über allem Logos und über aller aussprechbaren Definition Stehendes geschaut werden, welches sich niemals in die Sphäre des Sinnlichen begeben kann. Wurden früher die Abbilder, welche durch die sinnliche Funktion der Seele produzierbar und faßbar sind, als notwendig oder wenigstens als erzieherisch von höchster Bedeutung angesehen, so können sie jetzt nicht einmal als vorläufige Stützpunkte der Bewegung der Seele zum absolut Schönen angesehen werden. Nachdem man den schattenhaften Charakter alles Sinnlichschönen erkannt hat, darf man nicht mehr die Schattenbilder selbst aufsuchen, sondern die nichtseienden, d. h. die unsinnlichen Gebilde zu erkennen versuchen. Jeder Versuch, die Seele wiederum auf diese zerrinnenden Gestalten zu beziehen, wird ihr notwendig den Halt und die Ruhe kosten, die sie durch ihre lange Selbstbeziehung und Kommunikation mit ihrem reinen Gegenstand erlangt hat. Es wird zu einer neuen Versenkung in die Finsternis der Nichterkenntnis führen, worin die Seele die Funktion des Unterscheidens und des Beziehens verliert, und nur mit unfaßbaren und trügerischen Gestalten zu verkehren anfängt. Diese Beziehung der Seele mit dem Nichtseienden zerstört ihr auch jedes Heimatgefühl, denn sie vergißt dabei ihre Herkunft und ihren Ursprung. Die Methode also der Rückkehr und des Sichwiederfindens liegt nur in der Entdeckung eines neuen, aus

dem Ursprung seiner selbst ausgehenden Weges. Es ist eine besondere Leistung der Seele, den Verzicht auf alles Sinnliche und das Absperren aller Wege, d. h. aller sinnlichen Funktionen, die zum Schattendasein führen, zu leisten. Die positive Arbeit setzt erst ein, wenn die Psyche ihren Ursprung gefunden hat.

Ein eigentümlicher, aus der Natur des reinen Gegenstandes selbst sich ergebender Umstand läßt sich gleich bei der Berührung der Seele mit ihm feststellen. Die Seele, indem sie versucht, ihn anzuschauen, wird durch die Reinheit und die Ursprünglichkeit des Gegenstandes ihrer Sehnsucht so stark geblendet — wenn hier noch in einer bildlichen Sprache gesprochen werden darf — und vermag nicht standzuhalten. Es wird eine neue, auf Grund des entdeckten Gegenstandes selbst mögliche Erziehung nötig sein, wodurch die Seele allmählich mit dem zeitlosen Objekt bekannt wird. Die Einführung der Seele in die verstehbare Welt wird nur dadurch möglich sein, daß man ihr Bestimmtheiten zeigt, die ihre Begründung und ihre Bildung dieser Welt des reinen Seins verdanken.

Das Schöne, wie es uns hier in seiner absoluten Gestalt ungemischt und rein von allen andersartigen Momenten der Seele entgegentritt, wird durch diese Erziehung der Seele mit den verstehbaren Gebilden, deren Bildung sich auf es selbst gründet, nicht mehr als etwas gänzlich Fremdes vor ihr stehen. Der Durchgang, den die Psyche systematisch durch die verstehbare Welt zu vollziehen hat, wird ihr das Auge für den reinen Anblick des Reinen reinigen. Der Verkehr mit den verstehbaren Gebilden der Tugend, der Gerechtigkeit und der Erkenntnis werden ihr Anlaß geben, sich zu besinnen und zu begreifen, daß sie selbst den Grund dieser Kommunikation in sich trägt, und daß sie selbst zur Bildung der in sich ruhenden Gebilde ihre bildende Funktion hergegeben hat.

So wird sie zum Akt des Selbstbewußtseins kommen, d. h. sie wird sich selbst als ein reines, in sich den Grund des Verstehens und des Begreifens habendes Etwas betrachten, und sie wird darnach trachten, sich selbst als ein Gebilde von absolutem Sinn zu gestalten. Sie wird ihre Reinigung und ihre Bildung so vornehmen müssen, wie der Bildner am Kunstwerke selbst seine eigene Form zur Setzung und zur Prägung bringt. Nur also, indem der Akt des Selbstbewußtseins in seinem Bezogensein auf grundsätzliche Einheiten vollzogen worden ist, und nachdem die Seele sich grund-

sätzlich anders gesetzt hat, und sich selbst als Kunstwerk betrachtet hat, kann sie die absolute in sich ruhende und auf sich selbst sich gründende Schönheit erblicken. Anders ausgedrückt: der Akt des Einswerdens der Seele ist die Voraussetzung für die Vereinigung mit dem Schönen, welches keine weitere Bestimmung mehr zuläßt, als daß es unendlich ist und jenseits aller Begrenzung liegt. Die Vereinigung der Psyche mit diesem letzten Objekte ihrer kalologischen Richtung verleiht ihr selbst einen unendlichen, außerhalb alles logischen Seins liegenden Charakter. Das Vollziehen aber des Aktes der Vereinigung und der unmittelbare Anblick des Schönen wäre nicht möglich, wenn die Psyche in ihrem letzten Grunde selbst nicht schön wäre, ebenso wie das Anblicken der Sonne nicht stattfinden würde, wenn nicht das Auge selbst sonnenhaft wäre.

Das Affinitätsprinzip ist die Voraussetzung aller nicht nur sinnlichen, sondern zugleich unsinnlichen Kommunikation der Seele. Es ist nicht mehr das Sichtreffen von zwei andersartigen Prinzipien, wenn die Seele und das Schöne sich vermählen, sondern es ist dasselbe Prinzip, welches hier zu sich selbst zurückkehrt, nachdem es sich durch die zeitliche Inangriffnahme der Seele gespalten hatte. Die systematische Rückkehr, nachdem das Prinzip der Sinnlichkeit seinen absoluten und bestimmenden Charakter verloren hat, und in die bildende und begreifende Funktion der Seele aufgehoben ist, kann nur so vor sich gehen, daß die Seele zuerst mit dem Logos und mit den ihn selbst ermöglichenden Ideen bekannt geworden ist, d. h. daß sie den Logos und die Ideen erkannt hat, wobei sie hier Halt machen wird, indem sie annimmt, die Ideen seien das Höchste, also hier auch das Schönste; denn alles sei kraft der Ideen schön. In der Vernunft also und ihren Prinzipien, die alles Übrige restlos durchdringen, würde hiernach das Schöne liegen. Im absoluten Akte aber, worin der Nus selbst transzendiert wird, erfährt die Seele den Grund des Nus selbst, also das Agathon, und wird dadurch in eine dialektische Verlegenheit gebracht, wobei sie nicht zu entscheiden vermag, was eigentlich das Schöne ist, der Nus oder das Agathon. Sie wird das Schöne mit dem Agathon identisch setzen und sich wiederum auf den Nus zurückbeziehen müssen, um ihrer Formlosigkeit, die ihren Grund jetzt im Agathon hat, Bestimmung und Form zu geben.

Zur näheren Bestimmung des Schönen, wie es in seiner Absolutheit jenseits von Zeit und Raum in sich und im Grunde seines Wesens ruht, soll das Verhältnis von der Urform und von der bezogenen Form eingehender behandelt werden, wobei unter Urform das absolut zeitlose, zwar ewig als Vorbild geltende, aber niemals in die Zeitlichkeit und die Beziehung mit dem Sinnlichen sich restlos herablassende Eidos verstanden werden muß. Erst durch diese zweite Trennung zwischen der immanenten und der transzendenten Form werden wir die Arten des Schönen für sich und in ihrem Verhältnis zu einander restlos betrachten können. Dadurch eröffnet sich der Weg, der zum absoluten Sein führt, worin ja auch das Schöne schlechthin liegen muß. Ob dann damit, d. h. nach der Beendigung des Weges des Seins, die Bewegung der Seele auch ihr Ende findet, d. h. die Seele ihre absolute Erfüllung erreicht, oder ob es vielleicht noch einen objektiven, über alles Sein hinausragenden Grund gibt, welcher die Seele selbst nach der Erfüllung mit dem Sein in ihrer bestehenden Bedürftigkeit bestimmt, dies ist eine Frage, welche hier nur angedeutet werden kann, um dann in späteren Ausführungen ihre endgültige Beantwortung zu finden.

Liegt die Leistung der objektiven Form darin, daß sie den Gegenstand aus einem quantitativen Sosein in ein qualitatives Anderssein umwandelt, worin ein sinnvolles Ineinandergreifen der Glieder und ein durchgängiges Abhängigsein dem Begriffe der Totalität nachstrebt, so ist damit die Charakterisierung der Form gegeben, doch nicht in ihrer Reinheit und Restlosigkeit, wie sie in ihrer Erzeugung vom Subjekte selbst vor ihrer Objektivierung liegt. Die Form, welche dem Objekte seine künstlerische Differenz verleiht, verglichen mit der Form, welche im Subjekte als der Grund der Formung zu Grunde liegt, ist eine, zwar aus der Einheit und der Totalität der zweiten hervorgebrachte, aber ihrem Werte nach geringere. Das Schöne also, welches im erzeugenden Subjekte ursprünglich erfaßt wird, geht nicht in seiner Totalität und Ursprünglichkeit in die Form der sinnlichen Anschauung über, sondern der Wertunterschied zwischen der objektiven und der subjektiven, ursprünglichen Form bleibt trotz aller Annäherungsmöglichkeit aufrecht erhalten. Dies gilt von allen bildenden Künsten.

In der Techne, d. h. in der unmittelbaren, noetischen Anschauung liegt das Schöne in seiner reinen und gesetzlichen Gestalt. Die Identität der zwei Formen, der objektiven und der subjektiven, wird damit aufgehoben. Jede Techne also, soweit sie als der Grund eines schönen Seins in der sinnlichen Welt gilt, muß selbst als etwas Schönes und zwar als etwas Schöneres als ihre Produkte in der Sinnlichkeit angesehen werden. Ja, das Verhältnis zwischen Urform, welche in der Techne liegt, und angewandter Form, welche das Kunstwerk konstituiert, muß, nach Plotin, so gedacht werden, daß die Differenzierung des formenden Momentes kein Zurückkehren in die zu Grunde liegende Einheit, sondern ein Sichentfernen und Sichverlieren in der sogenannten Materie bedeutet. Plotin gebraucht Beispiele aus der sinnlichen Welt, um diesen Gedanken anschaulich zu machen. Alles, was sich von sich selbst entfernt, entzweit sich und kann nicht zu sich selbst zurückkehren, so zum Beispiel die Wärme, die Kraft und dergleichen. Die von ihrem Ursprung sich entfernende Wärme kann nicht zu sich zurückkehren, sondern sie verliert sich bis der Nullitätszustand erreicht wird. Überhaupt ist jedes Ursprüngliche wahrer und schöner als das Abgeleitete, weil das Erste immer das Schaffende ist. So ist das musikalische Sein in seiner reinen Setzung in der Techne, d. h. in der reinen Konzeption, schöner als in seiner angewandten sinnlichen Ausdrucksform. Jeder sinnlichen Anwendung eines Unsinnlichen liegt immer eine Degradierung des Ursprünglichen zu Grunde.

Wenn das Eigentümliche aller Techne die Entdeckung einer Urform oder richtiger eines Urverhältnisses auf Grund einer Urform ist, kann auch ihre Beziehung zur Natur nicht mehr mißverstanden werden. Es ist nicht die Natur, welche als der Grund der Techne gelten kann, wie man etwa annehmen könnte, indem man die Techne zu etwas Abbildenden und Nachahmenden herabsetzt, sondern es ist eine über die Natur hinausliegende und die Natur selbst begründende Urform, woraus alle Techne entspringt. Der Wert der Techne liegt immer darin, daß sie ein negatives in ein positives Verhältnis umwandelt. Die Form, worauf Natur sich gründet und die Form, woraus Techne entspringt, muß bei Plotin als identisch angenommen werden, nur daß die Form der Techne durch absolute Reinheit

gekennzeichnet wird, während die Form der Natur, und zwar der schaffenden Natur, immer etwas Angewandtes, wenn auch in metaphysischer Hinsicht, ist. Die Techne kann also niemals die Natur in ihrem Sosein nachahmen, und zwar deswegen nicht, weil sie selbst die Form in ihrem absoluten Sein erfaßt und anschaut, während die Form in der Natur nur in ihrem Dasein oder in ihrer Anwendung da ist.

Zwar ist die Form der Natur mit der Form der Techne identisch; diese Identität aber läßt sich erst durch die Entdeckung der Urform feststellen, worauf auch die Natur sich gründet, d. h. in ihrem Schaffen sich stützt. In der Techne handelt es sich immer um die Erkenntnis von Gründen, welche das Objekt bestimmen sollen, während es sich in der Natur nur um ein bloßes Sosein handelt. Der Natur fehlt die Erkenntnis. In der Techne gilt es vor allem, die Natur zu übertreffen, d. h. sie zwar vorauszusetzen, aber, indem man die entdeckte Urform zu Grunde legt, über die Natur hinauszugehen. Die Natur kann also auch in der Techne nicht als der absolute Bestimmungsgrund angesehen werden, sondern sie kann der Techne bloß den Anlaß geben. Erst die Techne entdeckt das Sollen, wonach die Natur während ihres Schaffens sich richtet. Beide Male, also in der Techne und in der Natur, handelt es sich um ein Verhältnis zwischen einer Form und einem nochnichtgeformten Gegenstande. Das nichtgeformte Etwas kann beide Male als die Materie bezeichnet werden. Wie in dem Schönen der Techne der Grund des Schönseins in der durch die Techne entdeckten und zur Hervorbringung des Objekts vorausgesetzten Urform liegt, wobei sie dem Werte nach immer höher steht als jede angewandte Form, so muß auch in dem Naturschönen, in dem Organismus und in der lebendigen Natur überhaupt ein absoluter Grund seiner Schönheit angenommen werden, welcher wiederum in jeder Hinsicht schöner ist als die erscheinende Lebensform.

In dieser asomatischen, unsinnlichen Seinseinheit, worin der Grund alles Schaffens der Natur liegt, muß das Schöne in seiner absoluten Gestalt erblickt werden. Die eine, in sich ruhende Urform (Eidos) des Schönen, welche überall in der sinnlichen Welt sich kundgibt, ist also der Grund aller sinnlichen Schönheit, indem sie das rein quantitative Sein der toten Natur zu einem Qualitativen aufhebt. In allen Fällen, wobei das Quantitative verschiedene Ausdehnung haben kann,

ist die eine Urform, welche die Seele in ihrer Betrachtungsweise identisch berührt, und welche kraft ihrer *spezifischen Qualität*, τῇ αὐτοῦ δυνάμει, die Seele künstlerisch affiziert. Solange die Seele nur das rein Quantitative am sinnlichen Gegenstande betrachtet, oder, was dasselbe ist, solange sie nur nach außen hin gerichtet ist, und nicht aus der *spezifischen Gestalt* des Gegenstandes ausgeht, um dadurch den Anlaß zur Entdeckung der absoluten Form zu bekommen, kann sie das Schöne nicht begreifen. Daß das Eidos, die Urform es ist, worauf auch die Schönheit der Natur sich aufbaut, kann auch daraus gezeigt werden, daß die Seele außerstande ist, etwas anderes als in einer Form aufzufassen, d. h. man ist gezwungen, ein *Telos* in der Natur anzunehmen, weil die Seele nichts ohne eine Form begreifen kann. Selbst das Quantitative, soweit sie es begreift, muß sie selbst durch ihre Form der Quantität zu einem geformten Etwas umgestalten, d. h. zu einem Quantum machen. *Die reine, außer jeder Form stehende Masse, ist für die Seele in keiner Hinsicht faßbar.* Das Schaffende also in der Natur muß selbst als *das schlechthin Schöne* angenommen werden, um dadurch die Schönheit der Natur zu verstehen.

Von den drei Möglichkeiten, die uns zur Kategorisierung des Schaffenden zur Verfügung stehen, daß es nämlich entweder *schön* oder *häßlich* oder schließlich *indifferent* sein könne, kann nur die eine, nämlich diejenige, nach der es selber schön sei, als richtig angesehen werden; denn es wäre absurd zu behaupten, daß das Schöne dem Häßlichen sein Dasein verdanke, oder daß es aus einem indifferenten Urgrunde hervorgeht. Der Grund, weshalb wir nicht zum Erfassen der Schönheit des Grundes der Natur gelangen können, kann nicht ein objektiver, sondern muß vielmehr einer in der subjektiven Seite liegender sein, nämlich darin, daß die Seele nicht gewöhnt ist, das Ursprüngliche zu verstehen, und immer nur mit dem Abgeleiteten sich abgibt. Es ist dasselbe Verhältnis, welches zwischen einem Abbilde in einem Spiegel und dessen Urbilde waltet, wobei das Urbild selbst das Abbild verfolgt, indem es nicht weiß, daß es es selber ist, wie es bei einem nichtwissenden Kinde der Fall sein kann. Das Schöne aber, welches in den Naturobjekten liegt, ist identisch mit dem Schönen, welches in der Seele selbst vorhanden ist, soweit sie sich kalologisch betätigt.

Das, was in den sinnlichen Objekten, mögen sie Natur- oder Kunstprodukte sein, von der Seele gesucht wird, ist nicht das reine *Sosein des Sinnlichen*, sondern das daran sich objektivierende *Urbild des Unsinnlichen*. Indem dies aber in der Seele seine absolute Begründung findet, wird dadurch der Schönheitsgrad des sinnlich Schönen geringer. In der Seele, soweit sie in Handlungen die absolute Besonnenheit erreicht, findet auch das Schöne seine wahre Heimat, d. h. die Seele ist das Prinzip, worin das Schöne in seiner Objektivität ruhen kann. Alle sinnliche Form des Schönen, sobald dieser Sprung ins Unsinnliche vollzogen und der Verkehr mit ihm dadurch ermöglicht worden ist, verliert nunmehr ihre bestimmende Kraft und kann auch den Eros nicht mehr fesseln. Jetzt wird auch der wahre Eros zwischen zwei Seelen möglich sein, indem beide, in sich schön, das Schöne entdeckt und realisiert haben.

Nur unter dieser Voraussetzung der Anamnesis, worunter die Entdeckung des die Seele in ihrem letzten Bestande bestimmenden Prinzips verstanden werden muß, ist der wahre Eros möglich. Alle Versuche, das Schöne und seinen Eros auf das bloß Sinnliche zurückzuführen, sind deswegen grundlos. Der unsinnliche Grund des Schönen und des Eros wird dadurch angezeigt, daß nicht *alle* lieben und das Schöne verstehen können, während *alle* durchaus in der Sinnlichkeit leben. Darin, daß man sich selbst als Kunstwerk, und zwar in seinem innersten Grunde, soweit man mit dem Schönen verkehrt, und nicht nur soweit man als Naturprodukt schön ist, auffaßt, kann man also auch das Schöne in einem anderen Kunstwerke, d. h. in einer ebenso durch das Schöne geformten Psyche verstehen, d. h. es mit der dazu gehörigen *ästhetischen* Lust im *kalologischen* Sinne aufnehmen. Durch die Zurückführung aber des Naturschönen auf den einen einheitlichen Grund, und durch die Verankerung dieses Grundes selbst in dem Prinzip der Seele, wobei der *Wertunterschied*, zwischen dem Naturschönen und dem Schönen der Seele aufrechterhalten bleibt, ist das Schöne noch nicht in seiner letzten Form, sondern nur in seinen Erscheinungsweisen behandelt worden.

Aus der *Immanenz* des Schönen in der Seele muß jetzt hinausgegangen und das *Transzendente* nicht nur als der Grund des Schönen in der Seele, sondern es selbst in seiner

Reinheit und Absolutheit begriffen werden, soweit hier noch ein Begreifen möglich ist. Wie der Logos der Naturschönheit zwar als ein Archetypus angesehen wurde, aber dennoch auf den Logos der Psyche sich zurückführen ließ, so muß jetzt der Logos der Psyche selbst auf ein letztes, nicht weiter zu begründendes Prinzip zurückgeführt werden. Dieser Logos der Psyche vertritt jetzt die Stelle des Logos der Natur, d. h. er wird zu einem parakletischen Etwas zweiter Art gemacht. Er dient nur noch dazu, die Seele an ein noch Ursprünglicheres zu erinnern. Und es wird ein neuer Akt notwendig sein, um das Andere, worum es sich jetzt handelt, zu verstehen. Dies aber, welches zur Begründung des Logos selbst, d. h. des immanenten Verhältnisses in der Seele dient, kann kein Logos sein, falls es als der Grund des psychischen Logos gelten soll.

Hiermit wird das Prinzip berührt, worin alles Philosophieren seinen Grund hat, und worauf die ganze Arbeit der Seele sich bezieht. Es ist nicht mehr ein durch ein Anderes Bestimmtes, sondern dasjenige, welches alles andere und zugleich sich selbst bestimmt. Die Vernunft, woraus die Bestimmung, d. h. die durch die Begrenzung vorsichgehende Gestaltung der Seele erfolgt, ist das letzte Prinzip, worin auch das Schöne seine absolute Begründung findet. Zur Bestimmung aber dieser absoluten Vernunft gibt es keinen anderen Weg als den, der von der Psyche ausgeht, soweit sie selbst eine Bestimmtheit ausmacht; anders ausgedrückt: von der Vernunft überhaupt läßt sich nur dann sprechen, wenn man von der in uns selbst liegenden reinen Vernunft ausgeht. Die Reinigung der Seele, welche durch ihre Selbstbeziehung zustande kommt, hat diesen positiven Wert, daß sie zur Setzung des Prinzips der absoluten Vernunft führt, welche, in ihrer Totalität und Reinheit gefaßt, das Göttliche ausmacht.

Die objektive Vernunft ist auch der Grund der Schönheit alles Göttlichen. Die Götter, wobei man nicht an bestimmte Persönlichkeiten, sondern an die das Weltall erfüllenden Gestirne denken muß, sind schön, nicht weil sie Körper haben, sondern weil die Vernunft in ihnen und in ihren ewigen Kreisen in die Erscheinung kommt. Dadurch wird die Kluft, die zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen klafft, ausgefüllt, soweit das Göttliche als das schlechthin Vernünftige, d. h. das die Welt in ihrem letzten Grunde bestimmende Prinzip aufgefaßt wird. Der Unterschied zwischen

dem Menschlichen und dem Göttlichen würde also darin liegen, daß das zweite immer in absoluter Kommunikation mit der Vernunft, ja in der Vernunft selber lebt, während das Erste nicht in einer identischen Beziehung zur Vernunft beharren kann.

Liegt der Bestand der Seele, soweit sie nicht als begreifende Funktion, sondern als seinserfüllte Totalität in Betracht gezogen wird, in ihrer Beziehung zur Vernunft, also zum schlechthin Seienden, so besteht das Wesen der Vernunft in ihrer eigenen Identität und Selbstgenügsamkeit. Wird die Erkenntnis der Seele nur durch ihre Beziehung zur Vernunft möglich, so ist die ewige, in sich ruhende Vernunft des Seins selber der Grund ihres Begreifens und ihres Anschauens. In der absoluten Vernunft hat alles dann seinen Seinsgrund und ist zugleich und immer, während in der Sinnenwelt alles der Wandelbarkeit und der Vereinzelung preisgegeben ist. Das absolute Leben, welches hier ewig sich vollzieht, besteht in den absoluten, in sich den Grund ihrer Geltung habenden Seinsgründen und Seinsbeziehungen, welche in ihrer Totalität nur der Gottheit gegeben sind. In dieser Setzung der unsinnlichen Welt, worin alles sich selbst und sein Anderes erkennt, gibt es auch keine Unterschiede, d. h. es gilt alles gleich; denn es sind die letzten Einheiten aller Gestaltung, welche hier erkannt werden. Als Ganzes angesehen ist dieser wahre Kosmos das Schöne schlechthin, d. h. er ist die reine, von allen übrigen Momenten freie Seinsschönheit.

Die Trennung, welche in der sinnlichen Welt zwischen dem Schönsein und dem Nichtschönsein gemacht wird, kann hier keine Anwendung finden, denn es ist alles in sich, d. h. nicht in einem sinnlichen und körperlichen Sein, welches der Veränderung ausgesetzt ist. Dieser atopische Charakter des unsinnlichen Seins ist der Grund seines absoluten Geltens und Immerseins. Die Schönheit ist hier deswegen vollkommen, weil der Unterschied von Inhalt und Form, der die sinnliche Welt charakterisiert, restlos aufgehoben wird; denn der Nus ist der Betrachter seiner selbst. Die Hegelsche Auffassung vom Begriffe der Vernunft ist damit identisch. Die Immanenz von Form und Inhalt in der Vernunft ist das Charakteristikum der Dialektik Hegels. Gibt man diesem Grundbegriffe Plotins eine geschichtliche Wendung, indem man ihm eine Bewegung zu-

gleich in der Zeit verleiht, so bekommt man dadurch den Hegelschen Begriff der Geschichte.

Durch kein sinnliches Bild läßt sich diese absolute Selbstanschauung des Nus veranschaulichen. Selbst die Einheit des Lichtes, worin die Dinge gleich sind, kann nicht als passender Vergleich gelten; denn das Licht hat hier in der sinnlichen Welt seinen Ursprung und ist den Dingen transzendent, während in der unsinnlichen Welt das Eine zugleich mit dem Anderen und beides zugleich mit der Totalität gesetzt wird. Es läßt sich nicht in der Sphäre der Vernunft über das Eine reden, ohne zugleich das Andere und das Ganze voraus- und mitzusetzen; es gibt auch kein Aufhören dieser Anschauung der absoluten Schönheit der Vernunft, denn das Sicherfüllen und das Sichentfernen, oder das Anfangen und das Aufhören, sind Kategorien der psychologischen und nicht der noologischen Welt. Nur die Seele kann einen Anfang und ein Ende in ihrer Kommunikation mit dem Sein machen, denn sie ist — im Verhältnisse zur Vernunft gedacht — eine grundsätzliche, d. h. eine qualitative Andersheit. Die Kategorie der Andersheit aber, in diesem qualitativen Sinne, ist im Reiche der Vernunft nicht anwendbar, sondern es wird von einem Anderen innerhalb derselben Grundqualität gesprochen. Unter dieser Voraussetzung kann im Reiche der reinen Vernunft von keiner Bewegunng im Sinne einer axiologischen Steigerung, wie es im Bereiche der Seele üblich ist, gesprochen werden; denn auch in der Erkenntnis des Nus von sich selber wird nicht etwas, was noch nicht da war, durch einen seelischen Akt begriffen, sondern mit der Setzung der absoluten Vernunft wird zugleich die Wissenschaft, die Erkenntnis an sich gesetzt.

Ist die Entdeckung der absoluten Vernunft durch die Psyche nur durch einen syllogistischen, d. h. durch einen auf die Gründe der Erkenntnis zurückführenden Prozeß möglich, so ist die Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft zugleich da, ohne vorher durch einen Prozeß hindurch gegangen zu sein. Es ist aus dem Wesen der Seele begreiflich, daß sie erst durch ein Suchen dazu kommen muß, den Nus zu begreifen; denn sie ist kein vollendetes, kein in sich ruhendes Ganzes, während der Nus in absoluter Selbstgenügsamkeit, d. h. nicht außerhalb seiner selbst ruht. Von diesem Standpunkt des Nus aus betrachtet wird alles frühere Denken der Seele zu etwas Endlichem, ebenso wie jedes Objekt ihrer kalologischen oder logischen Richtung zu einem beschränkten Etwas wird.

Die Setzung der absoluten Erkenntnis mit der absoluten Vernunft muß so verstanden werden, wie etwa das Sein des Zeus dem Sein der Dike entspricht, d. h. beide stehen in ewiger Korrelativität zueinander. Es ist die alte platonische Identifizierung zwischen Zeus und Nus, die hier wiederkehrt, und zugleich die im „Philebus" und im „Timaios" dargestellte Beziehung von Vernunft und Welt. Das Werden ist nicht anders zu begreifen, als durch seine Beziehung auf das Sein. Die sinnliche Welt ist nur eine Ausdrucksform eines unsinnlichen, absolut vernünftigen Seins. Der Grund, weshalb die Seele nicht die absolute Vernünftigkeit des Weltganzen begreifen kann, liegt meistens in der partikularen Auffassungsweise und in ihrem endlichen Denken, d. h. darin, daß sie vom Setzen der formalen Logik ausgeht und dadurch die Wissenschaft zu einem dünnen Gewebe von Vermutungen herabsetzt. Faßt man aber den Begriff der Wissenschaft in seiner Grundsätzlichkeit, wobei an die absolute Setzung des Seins in der Seele und die Erkenntnis des Nichtseins der Sinnlichkeit gedacht werden muß, so ist dadurch die Vernünftigkeit des Weltganzen eine notwendige Konsequenz.

Dieser Begriff der Vernunft in der Welt bekommt aber erst in der Dialektik, d. h. in der Philosophie seine absolute Form. Daß aber das Sein der Vernunft nicht rein logisch-axiologisch, sondern in absolut metaphysischer Weise aufzufassen ist, sagt Plotin selbst. „Es soll nicht so gedacht werden, als ob die Götter und die Überseligen dort (in der unsinnlichen Welt) Axiome (geltende Sinngebilde) wären, sondern jedes Etwas der unsinnlich charakterisierten Welt muß zugleich als ein schönes Gebilde, wie man in der Seele eines weisen Mannes solche Gebilde annehmen könne, gedacht werden." Diese Gebilde sind im Gegensatze zu den sinnlichen nicht gezeichnete, sondern absolute Seinsgebilde, absolute Objekte. Diese metaphysische Hypostasierung der unsinnlichen Welt führt Plotin auf Platon zurück, indem er dem Sein der Ideen, nach Platon, diesen realen Charakter zuschreibt. Sein einziges Argument aber, von dem er Gebrauch macht, um diese Metaphysizierung der Ideen bei Platon zu beweisen, ist, daß Platon die Ideen als das Wesen oder die Wesen bezeichnet hat.

Um den Gedanken von der Vernünftigkeit des Weltganzen und von der absoluten, objektiven Realität der unsinnlichen Welt auch geschichtlich zu unterstützen, bezieht sich *Plotin* nicht nur auf *Platon* und auf die anderen alten Philosophen Griechenlands, sondern, dem allgemeinen Zuge seiner Zeit nachgebend, greift er auf die Weisheit der alten Ägypter zurück, wobei er natürlich nicht an eine planmäßige und vorsehungsmäßige Übereinstimmung zwischen den Völkern glaubt, wie das damals allgemein üblich war. Für ihn ist nicht einmal sicher, ob die alten Ägypter durch die Wissenschaft oder ob sie durch den reinen Instinkt dazu gekommen sind, die *Vernünftigkeit des Weltalls* zu behaupten. Daß die Ägypter nicht durch die Philosophie zu diesen Gedanken gelangt sind, zeigt sich dadurch, daß sie weder durch Logik noch sonst durch Sprache, sondern allein durch bildende Kunst die ewigen Urbilder des vernünftigen Seins dargestellt haben, indem sie von jedem Ding sein Urbild in ihrem Tempel aufgestellt haben. Die absolute Ruhe der Urbilder zeigt zugleich, daß sie nur Vernunft darstellen wollen und *weder endliches Denken noch endliches Wollen*, οὐ διανόησις, οὐδὲ βούλευσις. Aus dieser absoluten Schönheit der Vernunft ist alles, was in der sinnlichen Welt vorhanden ist, zu begreifen.

Die Vernünftigkeit und die Schönheit der Welt ist also nicht als Projektion der erkennenden Subjektivität im Sinne eines subjektiven Idealismus, sondern als eine *apriorische Struktur* der Welt aufzufassen. πρὸ ζητήσεως καὶ πρὸ λογισμοῦ. Das Denken kann diesen absoluten Gehalt nur erkennen, ohne ihn selbst produzieren zu können. Jeder Versuch also daher, den Ursprung der Welt *logisch* zu begründen, muß von vorneherein als unmöglich bezeichnet werden. Die Grenze des Denkens wird ihm immer aus seiner Form heraus gesetzt. Nur in einer allgemeinen und vergleichenden Weise läßt sich über den Anfang der Welt etwas aussagen, wobei man immer der Endlichkeit der Aussagen sich bewußt sein muß. *Wie* der Demiurg die Bildung der Welt vorgenommen hat oder vornimmt, darüber haben wir keinen Aufschluß. Alle Analogien aus der menschlichen Art der Schöpfung müssen nur als Andeutungen angesehen werden. Nur die Prinzipien der Schöpfung lassen sich trennen und erkennen, während der Akt der Schöpfung selbst uns immer ein unerkennbares Etwas bleiben wird. Bildlich gesprochen könnte vielleicht gesagt werden: Aus der

unmittelbaren Nähe und der durchgängigen Vermittlung des Prinzips der Seele, welches durchaus bildend ist, geht plötzlich das Weltall hervor. Das aber, was wir mit aller Bestimmtheit sagen können, ist, daß die sinnliche Welt in ihrem letzten Grunde von der unsinnlichen bestimmt wird, und daß die Schönheit dieser Welt nur ein Abbild der ursprünglichen Schönheit der unsinnlichen Welt ist. Und wenn von einer Mischung zwischen Sein und Nichtsein gesprochen werden kann, so ist immer dabei zu berücksichtigen, daß das Nichtsein immer dasjenige ist, welches sich der Mischung unterzieht. Anders ausgedrückt: im Bildungsprozeß, welcher in der Beziehung des Seins und des Nichtseins sich vollzieht, ist das Nichtsein das sich der Bildung und der Formung Hingebende, während das Sein als das Bildende gilt. Ein Versuch aber, das Nichtsein dem Denken faßbar zu machen, zeigt, daß es auch selbst in seiner Negativität eine Form in sich schließen muß, ja daß es selbst Form ist.

Es ist dasselbe Verhältnis, welches wir in dem Platonischen „Philebus" finden. Das Apeiron, selbst in seiner Unbezogenheit auf das Peras gedacht, muß als eine Form angenommen werden oder mindestens als ein Etwas, welches die Formbarkeit in sich schließt. Das Grundcharakteristikum des Weltganzen ist, daß es in Formen festgehalten wird in aller seiner Totalität. Εἴδεσι κατέσχηται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. Die erste Berührung von Sein und Nichtsein liegt in dem Verhältnis von der Materie zu den Elementen, welche als Formen angesehen werden sollen. Ist diese Berührung von Form und Inhalt einmal da, so entwickelt sich ein unendlicher Prozeß der Formung, wobei die eine Form die andere voraussetzt, und zwar so, daß die eine in der anderen synoptisch aufgehoben wird. Die Form ist auch der Grund, weshalb man das Formlose schlechthin nicht verstehen kann, d. h. der Formungsprozeß des Denkens einerseits und der Welt andererseits, in ihrer metaphysischen Setzung, hört nicht auf, sowohl nach der negativen, als auch nach der positiven Seite seines Vollziehens hin; deshalb ist es unmöglich in das rein und absolut Formlose vorzudringen.

Jeder Akt des Denkens und jeder schöpferische Prozeß in der Welt setzen zugleich eine neue Form, worin sie selbst möglich sind. Die negative Bezeichnung des zu Formenden stammt hauptsächlich aus der paradeigmatischen Mission des Formenden. Die Form

des Zuformenden wird deswegen negiert, weil sie durch eine andere, und zwar bessere, ersetzt werden kann. Wird dieser Formungsprozeß zu Ende gedacht, soweit dies dem endlichen Denken möglich ist, so ist sofort begreiflich, weshalb das Weltganze sich niemals aufheben kann. Es ist eine Totalität durch die ewige Beziehung zur Form. Faßt man das Formlose als Form auf, und setzt man das Prinzip der Seele zwischen dem Nichtsein und dem Sein, so sind die Voraussetzungen zur Bildung des Kosmos gegeben. Da das Formlose nicht anders denn als Form zu begreifen ist, so wird die Weltschöpfung ohne jeden Widerstreit vor sich gehen, d. h. die Überwindung des Formlosen in der Synthese des Ganzen vollzieht sich naturgemäß.

Ein Beispiel dieser Überwindung des Formlosen liegt im Menschen selbst, welcher dadurch als ein *Mikrokosmos* aufzufassen ist. Ja, hier gilt es sogar, die Aufhebung des Formlosen in einer höheren Sphäre zu vollziehen. Indem der Mensch sich als absolute Form zu setzen trachtet, muß er alles das, welches sich dagegen wendet, negieren und zwar nicht so, daß es als wertlos verworfen wird, sondern dergestalt, daß es als ein *Mitgrund* zum Ganzen der Formung vorausgesetzt wird. Die Form des Menschen ist in dieser Welt nur dann verwirklicht, wenn die Seele zur Erkenntnis der Gesetzlichkeit aller ihrer Richtungen gelangt ist, und zugleich der *hegemonischen* unter ihnen, dem Nus, die alleinige Führung gibt. Darin liegt die Schöpfung, d. h. die *schöpferische Setzung des Menschen*, daß er durch das Prinzip der Vernunft sich in absolute Beziehung zum Weltganzen setzt, d. h. das Weltganze in sich so aufnimmt, daß er dadurch zur *intellektuellen Regierung* des Weltganzen sich erhebt. Nur indem er selbst eine Ganzheit wird, d. h. alle Richtungen in sich einem *einheitlichen Gang* unterworfen hat, und das Ganze des Weges überschaut, kann er die Weltganzheit erfassen. Er muß selber Kosmos werden, um den Kosmos zu begreifen.

Erst aus dieser absoluten Setzung des Menschen und seiner absoluten Beziehung zum Weltganzen läßt sich auch das Sosein dieser Welt begreifen. Im Sosein wird jetzt nicht eine bloße Notwendigkeit, sondern ein Sollen erblickt werden müssen, d. h. die Welt ist so, weil sie so und nicht anders sein *sollte*. Zugleich soll das Sosein als etwas Gutes und Schönes verstanden werden. Dies ist kein Schluß, welcher jetzt nachträglich gezogen wird, sondern eine unmittelbare Einsicht in die Struktur

der ganzen Welt. Deswegen ist der Beweis hier unmöglich, weil das, was hier vorliegt, den Beweis hinter sich läßt, d. h. es liegt jenseits der logischen Sphäre. Anders ausgedrückt: der Akt der Vereinigung des Ich mit dem Weltganzen, worin das unmittelbare Bewußtsein von der absoluten Gesolltheit des Ganzen zum Ausdruck kommt, kann nicht durch das rein logische Denken erkannt werden, obwohl er es immer voraussetzt. Andererseits kann er als der wahre Grund alles logischen Denkens angesehen werden. Damit wird in objektiver und in subjektiver Weise ein absolutes Erfassen möglich, d. h. es wird die Arche in restloser Beziehung zum Telos gesetzt, wobei die Zweiheit in einer Einheit und Identität aufgeht. Worin die Arche und das Telos sich wechselseitig bedingen, ist alles und zwar zugleich gegeben. Es ist nicht das Prinzip der Mystik, sondern das Gesetz der griechischen Kunst, welches hier in seiner ganzen Grundsätzlichkeit ausgesprochen wird.

Das Weltganze wird erst dann restlos erfaßt, wenn es als ein aus der Hand des Schöpfers selbst hervorgebrachtes Kunstwerk bezeichnet wird. Sogar das Moment der ästhetischen Lust — ἠγάσθη — wird auf den Schöpfer übertragen, um dadurch der Vollendung der Welt einen anschaulichen Ausdruck zu geben. Plotin ist hierin nicht über Platon hinausgegangen. Das ist auch ein Beweis seiner rein griechischen Begriffsbildung. Das Mystische läßt sich schwer bei ihm von dem rein Ästhetischen trennen, ebenso wie bei Platon das Logische in einem mythologischen Gewande zur Darstellung gebracht wird. Wie Phidias seinen Zeus nach einem Urbilde seiner Konzeption geschaffen hat, so bringt der Schöpfer die Welt hervor, indem er nach einem absolut gültigen Paradeigma sich richtet. Beide sind von einem Gesetze abhängig. Und wie man bei der Anschauung des Zeus von Phidias nicht an den Marmor oder die übrigen sinnlichen Gegebenheiten, sondern an das zu Darstellung gebrachte Ideal der Vernunft denkt, ebenso wird die Seele in ihrer Beziehung zur sinnlichen Welt sich nicht um ihrer selbst willen, sondern sie wird das Urbild, wonach sie gebildet ist, suchen und sich dessen zu erinnern versuchen. Auch das Wohlgefallen des Schöpfers beim Anblick der sinnlichen Welt ist nur in der Kraft des Urbildes begründet. Es ist das Urbild, welches man überall liebt, selbst dann, wenn man nur das Abbild verfolgt.

Kapitel VI.

Die Seele und die Materie.

Die Unwandelbarkeit von beiden.

Ἀλλ᾽ἔστι μὲν τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικὸν οὐ σῶμα μέν, εἶδος δέ τι· ἐν ὕλῃ μέντοι καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ τό γε θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικόν, ὅ ἐστι ῥίζα καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐπιθυμοῦντος καὶ παθητικοῦ εἴδους. εἴδει δὲ οὐδενὶ δεῖ παρεῖναι ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος. . . .

Enn. III, 6, 4.

Ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τι πάσχει, μὴ ὕλην, ἀλλά τι συναμφότερον ἢ ὅλως πολλὰ ὁμοῦ εἶναι. τὸ δὲ μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων καὶ παντάπασιν ἁπλοῦν ἀπαθὲς ἂν εἴη πάντων καὶ ἐν μέσοις ἅπασιν ἀπειλημμένον τοῖς εἰς ἄλληλα ποιοῦσιν· οἷον ἐν οἴκῳ τῷ αὐτῷ ἀλλήλους παιόντων ὁ οἶκος ἀπαθὴς καὶ ὁ ἐν αὐτῷ ἀήρ. συνιόντα δὲ τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης ἄλληλα ποιείτω, ὅσα ποεῖν πέφυκεν, αὐτὴ δ᾽ἀπαθὴς ἔστω πολὺ μᾶλλον, ἢ ὅσαι ποιότητες ἐν αὐτῇ τῷ μὴ ἐναντίαι εἶναι ἀπαθεῖς ὑπ᾽ ἀλλήλων εἰσίν.

Enn. III, 6, 9.

In der Sinnlichkeit überhaupt muß eine Scheidung zwischen dem sinnlichen Zustande und der sich darauf beziehenden Aisthesis vorgenommen werden. Der sinnliche Zustand oder das Pathos ist als das in der Zeit seiende Etwas, das sich ereignende Geschehen, welches jetzt und hier ist und nachher nicht mehr ist, anzusehen. Die Aisthesis hingegen ist als das zu betrachten, was man über diesen sich ereignenden Zustande in sich denkt oder aussagt. Die Stellungnahme der Psyche zu einem an dem Körper sich ereignenden Pathos und die erkenntnismäßige Aufnahme dieses Zustandes ist als Aisthesis zu kennzeichnen. Aisthesis wird also dann eine Art und zwar die primitivste Art der Erkenntnis bedeuten. Dies ist auch die platonische Bestimmung des Begriffs der Aisthesis. Der Zustand ereignet sich am Körper, während die Aisthesis sich an der Seele vollzieht. Dies ist die plotinische Unterscheidung von Pathos und Aisthesis. Das Eine bezieht sich auf das Andere, wie der Verstand sich etwa auf die Sinnlichkeit überhaupt bezieht. In dieser sinnlichen Erkenntnis ist die wichtigste Frage, ob das Urteil, also die Krisis und damit das Urteilende selbst, Bestandteile vom Geurteilten in sich aufnimmt, d. h. ob das Urteil sich nach dem zu richten hat, was der Zustand ist, oder, was dasselbe ist, ob das Urteilende Momente des Zustands in sich aufnimmt, d. h. sich verändert.

Wenn aber der Zustand als das schlechthin Sich-verändernde angenommen wird, und es zutreffen sollte, daß die Psyche ähnliche Momente in sich aufnimmt, so entsteht die Frage: Wie kann noch die Psyche als etwas Identisches angesehen werden, wenn sie diesem Einfluß vom Zustande des Sinnlichen unterworfen ist, oder wie kann die Psyche urteilen? Das Urteilen ist nur unter der Voraussetzung der Identität des Urteilenden möglich und dies soll für die unsinnliche sowohl als auch für die sinnliche Welt gelten, d. h. für die Erkenntnis der beiden Welten. Der fundamentale Satz in Bezug auf die Seele ist, daß sie den Veränderungen und den Umwandlungen, welchen die Körper unterworfen sind, entzogen ist. Dieser Satz gilt, soweit es sich um die urteilende Psyche handelt. Wie es sich damit verhält,

wenn wir den sogenannten wandelbaren Teil der Seele in Betracht ziehen, ist eine andere Frage, die uns gleich nachher beschäftigen wird. Aber selbst für den urteilenden Teil, also für den, welcher vor dem sinnlichen und dem sogenannten wandelbaren Teil liegt, scheint dieser Grundsatz der Identität nicht zu gelten. Denn wie verhält sich diese Behauptung zu der Tatsache, daß die Seele durch das Schlechte anders wird, also sich verändert, oder daß das Falsche sie umwandelt. Auch die Erkenntnis ist der Grund einer Veränderung der Seele, denn die Seele wird dadurch von dem Zustande der Unwissenheit in den des Wissens hinübergeleitet. Vorausgesetzt, daß die Seele identisch mit dem Körper ist, wäre es dann absurd, ihre Unwandelbarkeit zu behaupten. Wenn aber die Seele als eine unsinnliche Wesenheit gedacht wird, so ist es wiederum notwendig, sie als unwandelbar zu verstehen. Das Unwandelbare überhaupt ist nur eine Eigenschaft des Unsinnlichen, des Körperlosen. Wenn die Seele als ein Logos oder selbst als eine Zahl angesehen wird, wie kann dann ein Zustand, also eine Veränderung, im Logos selbst oder in der Zahl selbst begreiflich gemacht werden?

Wenn man das Verhältnis der Tugend und der Untugend betrachtet, und die Beziehung der Seele zu diesen Qualitäten in Betracht zieht, so spricht man immer von dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein derselben in der Seele. Der Prozeß der sittlichen Vollendung wird immer dergestalt gedacht, daß die Seele dabei immer das Nichtgesollte, also die Untugend, von sich ausschließen und sich mit dem Gesollten, der Tugend, zusammenschließen soll. Man spricht von einem Sein und von einem Nichtsein in der Tugend oder in der Untugend. Die antike Auffassung der Tugend, wonach sie nichts anderes als eine Harmonie, eine Homologie der besonderen Funktionen des psychischen Ganzen bedeuten soll, wäre vielleicht dazu geeignet, der Unwandelbarkeit der Psyche keinen Abbruch zu tun. Wenn die Tugend in der natürlichen, d. h. gesollten Beziehung der Teile zu einander besteht, und die Untugend in dem nichtgesollten Verhältnis ihren Grund hat, so würde in beiden Fällen kein transzendentes Etwas von der Seele aufgenommen werden, also würde die Seele nur in sich eine Veränderung erfahren.

Aber selbst unter dieser Voraussetzung wäre darnach zu fragen, worin die Tugend oder Untugend eines Teiles der Seele bestehen würde; denn eine Harmonie kommt nur dann zu Stande,

wenn alle dazu beitragenden Momente für sich wiederum, wenn nicht harmonisch, so doch musikalisch sind. Die Teile der Seele müssen vor ihrer harmonischen Beziehung zueinander in sich schon eine eigene Tugend aufweisen können. Was ist das, was die Tugend oder die Untugend des Teiles selbst bedingt? Es ist dieselbe Art des Fragens, die wir in der Behandlung des Schönen gefunden haben. Plotin geht immer auf das Einfache zurück, weil die Einfachheit die Grundvoraussetzung seines Denkens ist. Wenn man diese Frage auf den noetischen oder dianoetischen, kurz auf den vernünftigen Teil der Seele beziehen würde, so würde dann die Nichterkenntnis, das Nichtwissen die Untugend heißen müssen. Also in diesem Falle des völligen Nichtwissens würde sozusagen nichts in der Seele sein, d. h. kein andersartiger Gegenstand. Wenn aber nicht die völlige Unwissenheit, sondern das falsche Wissen in Betracht gezogen wird, so ist es dann notwendig, von einem Etwas zu sprechen, welches etwas Anderes ist als die Seele, und doch in der Seele ist. Sonach würde dann die Seele etwas Anderes werden, sie würde sich verändern.

Nicht nur in dem vernünftigen, sondern auch in dem willensmäßigen Teil der Seele läßt sich eine Umänderung konstatieren. Das Verhältnis von Tapferkeit und Furchtsamkeit ist nicht anders zu begreifen denn als eine Veränderung im Zustande des Willens. Das Begehrungsvermögen ist dann als das schlechthin Veränderliche zu bezeichnen. In ihm ist nichts, was jetzt ist, auch nachher, sondern selbst dann, wenn der Gegenstand des Begehrens derselbe bleibt, ist das Begehren selbst in einer unendlichen Veränderung und Differenzierung begriffen. Aber auch in seiner Beziehung zu den sittlichen Werten, zur Besonnenheit oder Unbesonnenheit gedacht, ist das Begehrungsvermögen ein anderes, d. h. die Seele, wenn sie sich dem Gesetze der Besonnenheit unterwirft, muß eine andere Qualität und eine andere Struktur aufweisen, als wenn sie sich dem Zustande der Gesetzlosigkeit preisgibt. Das Sosein einerseits, und das Anderssein andererseits sind die zwei Grundformen des Lebens der Psyche. Auch die ganze Pädagogik wäre ohne diese Kategorien des So- und Andersseins der Psyche gar nicht möglich.

In den unsinnlichen Verhaltungsweisen der Psyche, wenn es sich um sittliche oder theoretische Werte handelt, muß ihr Verhältnis zu diesen unsinnlichen Gebilden dergestalt gedacht werden, als ob sie oder der dabei in Funktion seiende Teil un-

verändert bleibt. Anders ausgedrückt: der eine oder der andere Teil der Seele oder die Seele überhaupt, soweit sie in Beziehung zu den unsinnlichen Gegenständen gedacht werden, sind in der Tugend, wenn sie sich nach dem ihnen gegenüberstehenden reinen Sein richten, indem sie zugleich den Grund, weshalb sie sich so richten müssen, wissen und zugleich den Grund des Seins selbst kennen. Das urteilende Vermögen richtet sich dabei nach der objektiven Vernunft. Das Handelnde muß sich zuerst auf das Urteilende beziehen und so doch indirekt auf die objektive Vernunft. Indem aber die Seele den Grund, den Logos ihrer Richtung weiß, verhält sie sich zu ihm nicht dergestalt, als ob sie dadurch sich verändern würde, sondern sie verhält sich wie das Schauende zum Geschauten, d. h. rein theoretisch. Während des Schauens des Logos tritt nur das zutage, was vorher nur möglich war, d. h. die Potentialität wird Aktualität. Wie der Gesichtssinn seinem Wesen nach identisch ist, mag es dabei in Potentialität oder in Aktualität in Betracht gezogen werden, ebenso muß das Urteilende oder das Denkende in seiner Beziehung zum Nus gedacht werden. Das Urteilen sowie das Sehen dürfen nicht als Veränderung des Urteilenden oder des Sehenden angesehen werden. Das Sehende, indem es sich nach etwas richtet, um zu sehen, bleibt in sich unwandelbar, denn sonst würde es gar nicht sehen können. Es soll dabei scharf der Gesichtssinn von dem Auge als solchem getrennt werden. Das Auge ist natürlich selbst beim Sehen immer der Veränderung preisgegeben, während der Gesichtssinn mehr oder weniger identisch gedacht werden soll. Von einer absoluten Identität kann natürlich auch hierbei keine Rede sein. Doch handelt es sich nicht so sehr um die Identität des Sehenden, als vielmehr um die Identität des Urteilenden. Plotin bedient sich dieses Bezuges auf das Sehende als eines Beispieles, um seinen Gedanken über die Identität des Urteilenden zu veranschaulichen. Wenn die Seele urteilt, so ist das Geurteilte nicht als irgend ein Eindruck oder ein Abbild in ihr zu betrachten, sondern die Seele hat oder hat nicht das Geurteilte, d. h. sie verhält oder sie verhält sich nicht in Beziehung zu ihm. Die Passivität wird von Plotin nicht nur vom Erkennen, sondern selbst von der Erinnerung abgewiesen, d. h. die Erinnerung ist nichts anderes als ein Urteilen.

Die Seele, wenn sie sich erinnert, muß nach Plotin sich so verhalten, d. h. die Funktion des Urteilens so in Bewegung

setzen, daß sie das, was sie nicht hatte, von neuem hat. In der Erinnerung bleibt also die Seele als solche identisch; nur daß sie in Beziehung zu einem Etwas sich setzt. Auch hier wendet Plotin die aristotelischen Kategorien von der Potentialität und von der Aktualität an, um die Erinnerung zu begründen. Von Veränderung kann nach ihm nicht gesprochen werden, wenn das, was in der Potentialität lag, in die Aktualität übergeht, denn es wird dabei nichts Neues, nichts von außen Herkommendes aufgenommen, sondern die Natur, d. h. das innere Gesetz der Psyche kommt zur Erscheinung. Die Funktionen der unsinnlichen Gegenstände, also der Seele und dergleichen finden statt, ohne daß dabei die Funktionierenden zugleich sich verändern, denn dann würden sie selbst dem Untergang preisgegeben. In der Identität allein kann das Unsinnliche gedacht werden, und da die Seele etwas Unsinnliches ist, deswegen kann man bei ihr nicht von Veränderung reden, wenigstens sofern sie sich zu unsinnlichen Gegenständen verhält. Die Veränderung ist nur den mit sinnlichen Qualitäten behafteten Gegenständen eigentümlich. Ein Unsinnliches kann nur in seiner Identität gedacht werden. Ein Logos, ein Urteilssinn oder selbst ein Urteilendes kann nur unveränderlich denkbar sein.

Wenn also gesagt wird, daß die Seele tapfer oder furchtsam ist, so ist dabei immer an eine Beziehung zu denken, und zwar das eine Mal an eine Beziehung, in welcher die Seele sich auf einen objektiven Logos bezieht, das andere Mal an eine solche, in welcher sie sich nach einem nichtseienden, also falschen Logos richtet. Während also Plotin diesen zwei oberen Vermögen der Seele jede Veränderung abspricht, spricht er alle stattfindende Veränderung dem sinnlichen Teil der Psyche zu. Ja, er neigt sogar dazu, dem sinnlichen Vermögen allein den Grund einer unsittlichen Handlung zuzuschreiben. Alle Veränderung hat zwar nach ihm ihren Grund in der Seele — wobei dieser Grund immer etwas Gedachtes ist —, sie findet aber immer am Körper statt. In welchem Sinne Plotin von der Veränderung des sinnlichen Eidos der Seele spricht, werden die folgenden Ausführungen noch deutlicher zeigen. So ist der Grund des Sich-schämens in der Seele zu suchen, während die das Gefühl der Scham begleitende Röte am Körper sich äußert. Kurz, zu allem psycyhischen Geschehen, welches sich am Körper äußert, muß der Grund in der Seele selbst gesucht werden.

Wenn also gesagt wird, daß die Seele sich in Leidenschaften, in Funktionen oder in Denkoperationen bewegt, so ist damit nach Plotin nur das gemeint, daß alle diese Bewegungen ihren Grund in der Seele haben, und nicht, daß die Seele alles dies tut, indem sie sich verändert. Dies gilt nicht nur von der Seele, sondern auch vom Leben. Wenn wir von der Bewegung des Lebens sprechen, so denken wir dabei nicht an eine Veränderung, sondern wir meinen die von Natur aus jedem Teile oder Gliede des Organismus zukommende Entwickelung, d. h. wir denken das Leben in den Kategorien der Potentialität und der Aktualität.

Es ist aber näher zu begründen, wie Plotin jede Veränderung, jede Wandelbarkeit von der Seele überhaupt fernhalten will. Der pathologische, d. h. der der Wandelbarkeit und der Veränderunng unterworfene Teil der Seele wäre nicht zu begreifen, wenn alle Funktionen der Seele nicht Veränderungen sein sollten. Alles, was sich mit Lust oder Unlust verbindet, ist dem pathologischen Teile der Seele zuzuschreiben. Ein Pathos, d. h. eine Veränderung am Zustande des Psychischen hat immer seinen Grund in einem Urteil, welches in der Seele stattfindet, mag das Urteil wahr oder falsch sein, mag es sich auf Gutes oder Schlechtes beziehen, welches eventuell die Seele jetzt oder in der Zukunft treffen kann. Also schon damit zeigt es sich, daß das das Urteil selbst begleitende Pathos der Lust oder der Unlust in dem pathologischen Teile der Seele stattfindet; und während das Urteil oder selbst die Meinung, soweit die urteilende Seele in Betracht gezogen wird, sie unverändert läßt, ruft die vom Urteil selbst ausgehende Furcht eine Veränderung hervor. Wo aber ist diese Veränderung unterzubringen? Plotin antwortet, daß sie keineswegs dem psychischen Teile zugeschrieben werden kann; denn dann würde das Psychische aufhören etwas Psychisches, d. h. Unsinnliches zu sein. Ja, es wäre gar nicht möglich, daß Veränderungen am Körper stattfinden, wenn nicht das ihm zu Grunde liegende Prinzip, also das Psychische in jeder Hinsicht identisch gedacht würde. Der pathologische Teil der Seele ist nicht als sinnlich, sondern als unsinnlich zu denken, d. h. er ist als ein Eidos zu begreifen, dem eine Materie zu Grunde liegt.

Das Verhältnis von Form und Inhalt wird hier zu Grunde gelegt, um die Beziehung von Körper und Seele klarzumachen.

Das Begehrungsvermögen, das vegetative und das sexuelle Moment der Seele können nicht anders denn in der Materie gedacht werden. Damit wird die Veränderung aus dem Eidos der Seele vollkommen verwiesen und allein der mit ihm verbundenen Materie zugewiesen. Doch werden wir sehen, daß die Materie als solche etwas Unwandelbares ist. Das Sollen jedes Eidos liegt in der Unwandelbarkeit, in der reinen Identität, während das Sollen des sinnlichen Substrats in der Veränderung und der Wandlung besteht. Das Eidos ist das Bewegende, ohne selbst dabei bewegt zu werden. Das Prinzip des Wachstums wächst nicht, wenn der Prozeß des Wachstums stattfindet; es wird auch selber nicht bewegt, wenn es auch die Bewegung verursacht, sondern entweder soll es in einer absoluten Identität gedacht werden, oder es soll von Aktualität und nicht von Bewegung bei ihm die Rede sein. Das Eidos und die Aktualität sollen in absoluter Wechselbeziehung gedacht werden. Durch die Beziehung des Eidos zum Inhalt, sofern das Eidos Aktualität ist, wird die Schöpfung zustandegebracht.

Der pathologische Teil oder das pathologische Eidos soll also so gedacht werden, daß es selbst der Grund des Pathos, der Bewegung, der Veränderung ist, ohne sich selbst dabei zu verändern. Wie verhält sich aber diese Theorie von der Unwandelbarkeit des Psychischen überhaupt zu der allgemeinen Meinung, daß das Ziel der Philosophie in der totalen Apathie der Psyche liegt? Wenn die Seele in ihrer Totalität und im Prinzip unveränderlich ist, wie kann man noch von einer Pädagogik sprechen? Worin besteht die Reinigung der Seele oder ihre Trennung vom Körper? Wenn alles Leben der Seele in einer Beziehung zu einem Anderen besteht, so wird die Katharsis nichts anderes als die Brechung der Beziehung mit dem Anderen bedeuten. Überhaupt die Apathie und die Trennung sind nur so zu begreifen, daß die Seele in ihnen aufhört mit dem Grunde des Pathos oder der Zersplitterung zu verkehren. Alles, was in einer nichtgesollten Beziehung der Seele entsteht, also falsche Meinungen, Phantasien oder Affektionen sind nicht ihr selbst zuzuschreiben, sondern ihrer Beziehung zum Anderen. Die Reinigung des sinnlichen Eidos der Seele besteht in der Abwendung von den Trugbildern, das Nichtsehen der Trugbilder selbst macht das Wesen der Trennung des Einen vom Anderen aus.

Das Aufheben der sinnlichen Tätigkeit, soweit dies möglich ist, wird deswegen gefordert, weil die Seele in ihrer Beziehung zum Sinnlichen mit fremden Gegenständen sich beschäftigt, und nicht weil das sinnliche Eidos als solches der Veränderung unterworfen ist. In diesem Falle können wir feststellen, daß die Meinung Plotins von der Platons abweicht. Bei Platon ist das sinnliche Eidos der Seele dem Gesetze der Veränderung, ja des Sterbens ausgesetzt. Die Veränderung findet nach Plotin immer außerhalb des psychischen Prinzips statt, d. h. es selbst liegt jeder Veränderung zu Grunde, ohne sich selbst zu verändern. Die Philosophie, soweit sie sich auf die Apathie der Seele bezieht, hat durch den Logos alles von dem Bereiche der Seele zu entfernen, was den Grund zu einer Unruhe ausmacht. Es sind falsche Bilder und falsche Meinungen, die ausgeschaltet werden sollen. Das Sein oder das Nichtsein einer Beziehung der Seele ist also dabei das Fundamentale. Als Beziehung zu Etwas gedacht, kann die Seele nichts Wandelbares bedeuten.

Die fundamentale Trennung, welche das Ganze der Welt in zwei heterogene Bestandteile, Hämisphären, teilt, ist die Scheidung von Eidos, Form, und Hyle, Materie, oder vom Sinnlichen und vom Unsinnlichen. Diese Trennung wäre nicht möglich, wenn das Sinnliche als unwandelbar und das Unsinnliche als nicht unwandelbar gedacht würden. Wenn also von der Unwandelbarkeit die Rede ist, so ist man immer geneigt, an die unsinnlichen Gegenstände in der unsinnlichen, noetischen Welt zu denken. In diesem Sinne werden diese Gegenstände ewig, die sinnlichen Gegenstände aber zeitlich genannt. Die unendliche Erkenntnis eines sinnlichen Gegenstandes besteht darin, daß das Sinnliche in seiner Erkenntnis eine unendlich differenzierte Form annehmen kann. In diesem Prozeß der Erkenntnis, selbst des Sinnlichen, ist es immer die Form, die erkannt wird. Wir können also das Sinnliche unendlich teilen, wir werden niemals dabei zu einem formlosen Etwas vorzudringen imstande sein. Wenn wir also von einer Hyle, von einer Materie sprechen, so ist dies ein Begriff, d. h. wir setzen ein Allgemeines, allen besonderen, sinnlichen Gegenständen zu Grunde Liegendes. Wenn aber die Materie ein Begriff ist, wie kann man dann alle Veränderungen, welche an der sinnlichen Welt stattfinden, der Materie selbst zuschreiben? Das Wesen eines Begriffs liegt immer in seiner Identität. Um

den Begriff der Materie in seiner Eigentümlichkeit zu begreifen, ist es notwendig, ihn auf das Sein zu beziehen.

Das Sein, welches schlechthin ist, ist als das wahrhaft Seiende zu denken. Das wahrhaft Seiende kann wiederum nichts anderes als das bedeuten, welches ganz und durchaus seiend ist, d. h. dasjenige, welches niemals aus dem Sein heraustritt. Das Sein ist in absoluter Identität zu denken. Indem das Sein ganz und gar ist, kann es keines Anderen bedürftig sein, d. h. es ist vollkommen. Die Erhaltung des Seins liegt im Sein; aber nicht nur seine eigene, sondern zugleich die Erhaltung dessen, was man als seiend annimmt, d. h. das Sein ist zugleich der Grund des Werdens. Wenn das Sein in sich den Grund des Seins und den der Erhaltung hat, so muß es als im Leben Seiendes gedacht werden, und zwar im vollkommenen Leben, oder anders ausgedrückt, das Sein muß vollkommen gedacht werden können. *Sein und Denken sind zwei sich zugleich setzende Prinzipien.*

Das Sein muß außerdem als in sich ruhend, d. h. in absoluter Formung seiend gedacht werden. Darin würde auch der Grund seiner Immergültigkeit und seiner Unmöglichkeit, ein Anderes in sich aufzunehmen oder ein Anderes zu werden, liegen. Wenn das Sein etwas Anderes in sich aufnehmen würde, so würde dies Andere außerhalb seiner selbst liegen; das Sein also würde in diesem Falle kein Sein, sondern ein Nichtsein sein. *Denn das Gesetz des Seins ist ganz zu sein, d. h. ohne ein Anderes zu sein. Das Sein soll Sein sein, indem es in sich ist und aus sich heraus den Grund seines Seins nimmt.* Darin liegt der Grund, daß das Sein als Ganzes, als Einheit und als Vielheit zugleich begriffen werden muß. Das Sein kann nicht werden. Das Sein, wenn es nicht selbst der Grund des Denkens und des Lebens des Denkens wäre, würde ein Ungedachtes und ein Unlebendiges sein müssen, d. h. das Sein würde das Nichtsein sein. Das Nichtsein würde dann das Denken und das Leben in sich schließen, was absurd ist. Das Sein hat also das Denken und das Denken hat das Sein, d. h. beide sind im Leben, im vernünftigen und im ewigen Leben. Wenn das Sein so ist, so kann es dann nicht als etwas Körperliches oder etwas dem Körper selbst zu Grunde Liegendes gedacht werden, sondern es muß als der Grund gedacht werden, weshalb die Körper nichts sind, d. h. das Nichtsein des Körperlichen *ist*, weil das Sein *ist*, und zwar nicht

in ursächlicher, sondern in logischer Hinsicht. Wenn das Sein ist, so sind die Körper nicht, d. h. so ist das Nichtsein nicht. Wenn aber das Sein der Grund des Nichtseins des Nichtseins ist, wie kann man noch von der Materie sprechen, worauf sich das Sein der Körper gründet?

Für das naive Bewußtsein ist das Sein nichts Anderes als die sinnliche Qualität, also alles, was man durch die Sinne wahrnimmt, in seinen Veränderungen und Modifikationen. Alles Nichtsinnliche, also alles, was keine Bewegung und keine Veränderung aufweist, gilt dem naiven Bewußtsein als Nichtsein. Die Seele und der Nus können von ihm aus keineswegs als die wahrhaft Seienden angesehen werden. In seinem Kampfe gegen das Sinnliche, gegen das Sein des Körperlichen, geht Plotin soweit, daß er die Sinnlichkeit, d. h. das durch die Tätigkeit des sinnlichen Eidos gegebene Ganze zu einem Traum herabsetzt. Die Sinnlichkeit überhaupt ist nichts anderes als ein Traum der Seele. Alles, was von der Seele im Körper ist, also das sinnliche Eidos, befindet sich im Schlafe. Es ist bezeichnend, daß auch dieser Gedanke, der im allgemeinen als durchaus der neueren Philosophie zugehörend gedacht wird, hier seinen geschichtlichen Ursprung hat. Auch Platon vertritt diesen Gedanken, aber bei Plotin finden wir ihn in ausführlicher Weise und immer wiederkehrender Stimmung. Daß die Materie etwas Unkörperliches ist, kann auch daraus begriffen werden, daß die Körper selbst nichts Einfaches sind, sondern immer etwas Synthetisches, d. h. die Materie ist nicht allein der Grund der Körper. Das Sein und die Materie haben also beide denselben Namen, nämlich beide werden unkörperlich genannt, nicht deswegen weil sie identisch sind, sondern weil sie als Andersheiten zu den Körpern gedacht werden. Wenn also gesagt wird, daß die Materie etwas Unkörperliches ist, so soll damit weder an die Seele, noch an den Nus, weder an das Eidos, noch an das Leben, weder an den Logos, noch an das Peras gedacht werden, sondern sie ist keines von all diesen. Sie ist die absolute Grenzenlosigkeit oder das schlechthin Unbestimmte. Sie darf auch nicht als Kraft gedacht werden; denn Kraft ist immer Eidos.

Indem die Materie allen diesen Bestimmungen sich entzieht, darf ihr keineswegs die Bestimmung des Seins zugesprochen werden, sondern sie soll als das Nichtseiende charakterisiert werden, und zwar darf sie nicht in dem Sinne des Nichtseins

gedacht werden, in welchem wir etwa von der Bewegung oder von der Ruhe sprechen, wenn sie nicht sind, sondern im Sinne des absoluten Nichtseins. Die Materie soll so gedacht werden, als ob sie nichts wäre, d. h. der Begriff der Materie fällt mit dem Begriff des Raumes zusammen. Der Raum, als das schlechthin Leere, als das Nichtseiende schlechthin, ist der griechischen Philosophie seit Demokrit eine Notwendigkeit geworden. Es ist der selbe Begriff der Materie bei Plotin, den wir schon bei Platon treffen. Die Materie wird als ein gestaltloses Schattenbild (Eidolon) gedacht, welches nur die Form der Ausdehnung in sich schließt, ohne aber damit eine bestimmte Ausdehnung zu haben; denn dies wäre ein Körper. Es ist etwas absolut Dialektisches; d. h., wenn man versucht es zu denken, so schlägt es in ein Anderes um. Deswegen spricht man bei der Materie von einer Stasis und von einer Bewegung, von einer Größe und von einer Nichtgröße, d. h. man spricht von einem Mehroderweniger, von einem Eidolon, welches weder stehen, noch sich bewegen kann. Im Grunde hat die Materie oder der Raum nichts von allen diesen Bestimmungen; denn sein Wesen liegt darin, daß er nichts vom Nus, d. h. keine Seinsqualitäten erhalten hat, sondern in absoluter Privation alles Seins hingestellt worden ist. Alles, was in ihm wird, ist keine Bestimmung seines wahren Seins oder Nichtseins, sondern Bild in einem Bilde, d. h. Urbilde bzw. Urschattenbilde, worin diese Bilder erscheinen. Auch wenn er als erfüllt gedacht wird, tritt er als das Nichthabende also als das Nichtseiende in den Hintergrund.

Er hat alles in sich, ohne selbst etwas zu sein, und dennoch ist er nicht das reine Nichts, sondern das absolute Nichtsein der Form, des Bestimmten. Alles, was sich in ihm vollzieht, d. h. die Abbilder des Seienden lassen ihn im Grunde formlos. Die Erscheinung in ihm, in der Materie, welche selbst etwas Schattenhaftes ist, muß so in ihr gedacht werden, wie etwa das Abbild eines Gegenstandes in einem Spiegel, d. h. die Materie muß als unveränderlich vorgestellt werden. Alles Veränderliche ist so zu denken, daß es negative Bestimmungen annimmt, d. h. sich widersprechende Qualitäten aufweist, während die Materie als das Qualitätslose schlechthin gedacht wird. Der immanenten Wärme eines Dings folgt bei einer Veränderung, die von außen her verursacht wird, die Kälte, und dem Naß-sein eines Gegenstandes das Trocken-sein. Wir sprechen also von Veränderung

nur dann, wenn wir solche Verschiedenheit der Qualitäten konstatieren können. Die Materie an sich kann sich nicht verändern. Immer handelt es sich um einen Übergang aus der einen in die andere Form. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Materie alle Formen annehmen kann, sondern gar keine. Es ist nicht logisch von einem Annehmen der Formen bei ihr zu reden; denn das Annehmen irgendeiner Form würde den Untergang der Materie selbst bedeuten. Das, was an einem sinnlichen Gegenstande sich verändert, ist die ihm anhaftende Qualität, die Wärme oder die Kälte und dergleichen. Der Raum ist nichts oder anders ausgedrückt, er nimmt keine Formen an.

Wie der Raum zur Grundlage aller Form dient, ohne selbst Form zu sein, d. h. wie die Beziehung von Formlosem und Geformtem zu denken ist, kann auch durch das Verhältnis von Form und Inhalt, welches sich in den anderen Welten, also in der psychischen und noetischen Welt vollzieht, erläutert werden. In der Welt des psychischen Seins wird der Form, bzw. der Formlosigkeit die Funktion des Besser- oder Schlechtermachens zugeschrieben, ohne daß dabei von einer wesentlichen Veränderung der Seele gesprochen werden kann. Die Seele in ihrer Totalität wird hier so gedacht, daß sie nicht anders wird, sondern sie wird in einer anderen Beziehung zu einem Etwas gedacht. In der Beziehung also der Seele zur Form handelt es sich nicht um eine Veränderung des Wesens der Seele, denn alles Unsinnliche ist unveränderlich, d. h. es kann nicht verschiedene Qualitäten annehmen, sondern es kann bloß in verschiedenen Beziehungen zu einem Anderen gedacht werden. Diese Art des Bei-einander-seins von Einem und Anderem (Parusia), wird die Erkenntnis und das Gute genannt. Das Bezogensein aber (Parusia) der Form auf ein Körperliches wird nicht in diesem reinen Sinne gedacht, d. h. das Andere, woran das Eidos haftet, wird nicht unveränderlich gelassen. In der sinnlichen Welt handelt es sich immer um eine Wandlung, um ein Anderswerden.

Auch sonst können Verhältnisse von Form und Inhalt genannt werden, worin es nicht zu einem Anderswerden des Inhalts kommt. Wenn etwa eine bestimmte geometrische Form an einem Stück Wachs eingeprägt wird, so wird dabei das Wachs nicht in seiner Qualität verändert. In diesem Verhältnis wird weder die Form, noch der Inhalt irgendwie verändert. Auch in

dem Verhältnis von einer geometrischen Form und von einer Farbe wird keines von beiden in seinem Wesen getroffen, sondern es ist das Eine am Anderen in seiner reinen Begrifflichkeit. Doch sind alle diese Verhältnisse mehr Beispiele, und zwar aus der sinnlichen Welt genommen. Das Sein der Form an einem Gegenstande darf nicht als ein Grund zur Veränderung des Wesens des Gegenstandes selbst gedacht werden. Dies ist der fundamentale Satz Plotins, welcher in seiner Absolutheit gefaßt, nur von dem Verhältnis der Form und der Formlosigkeit, dem Eidos und der Hyle, und zwar des reinen Eidos und der reinen Materie gelten sollte. Es handelt sich hierbei nur um eine logische Primitivität, d. h. um das Verhältnis der schlichten Materie zu der schlichten Form. An dem schlechthin Formlosen können die Formen, wie etwa die Qualitäten der Wärme und der Kälte, haften, ohne das Formlose selbst dadurch warm oder kalt zu machen. Es bleibt immer jenseits aller positiven Bestimmungen. Das Warmwerden und das Kaltwerden betreffen nicht das Substrat selbst, sondern sich selbst, d. h. den Übergang aus dem einen in den anderen Zustand. Die Aufhebung des Einen durch das Andere ist nur möglich, wenn es sich um Antithesen, und nicht, wenn es sich um bloße Andersheiten handelt. So hebt die Wärme die Kälte auf und umgekehrt; niemals aber kann die Gestalt die Farbe, oder der Geruch den Geschmack aufheben. Es können somit viele Formen zugleich an einem Substrat gedacht werden. Die Beziehung als solche und nicht das der Beziehung zu Grunde Liegende oder zu Grunde Gedachte ist das, was sich verändert. In der Beziehung des Einen und des Anderen vollzieht sich die Veränderung. Mit anderen Worten, das Substrat ist immer allein und einsam, schlechthin unveränderlich. Alle Veränderung läßt sich nur in dem Verhältnis von Sein und Nichtsein, niemals aber im Sein oder im Nichtsein selbst denken.

Eine wandelbare Materie würde vor ihrer Wandelbarkeit eine Andersheit aufweisen müssen, d. h. man würde an ihr einerseits die Wandlung und andererseits ihre frühere Form unterscheiden. Ist diese Wandelbarkeit zugegeben, so werden wir es nach der regressiven sowohl wie auch nach der progressiven Seite hin, immer mit einer Unendlichkeit der Form zu tun haben, niemals aber mit der Materie selbst. Nach der progressiven Seite hin betrachtet würde die Materie reicher an Formen

werden, während sie nach der regressiven Seite hin gesehen ärmer, d. h. differenzierter sich zeigen würde. Überall also hätten wir eine qualifizierte Materie, nirgends aber eine qualitätslose, formlose, schlechthin einsame Einheit. In dieser wandelbaren Materie würde man nicht mehr ein allaufnehmendes Etwas aufzeigen können, sondern man würde nur von einer Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit sprechen müssen. Ein identisches Substrat wäre dann unmöglich. Sobald man die Identität der Materie aufheben würde, wäre dann auch damit ihre Unvergänglichkeit zu Ende; denn nur ein Identisches kann unveränderlich sein.

Wenn es also eine Materie geben soll, welche als immerseiend gedacht sein muß, so ist es notwendig, sie als identisch zu denken. Eine Identität aber kann allein von einer Form behauptet werden. Die Materie, sofern sie nicht anders denn als ein Identisches gedacht werden kann, ist demnach eine reine Form oder paradox ausgedrückt: eine Formlosigkeitsform oder die Formlosigkeit schlechthin. Wie alle Formen, d. h. wie alle positiven Formen, welche die Grundlagen aller Gestaltung ausmachen, jeder Wandelbarkeit entzogen sind; — denn sie sind indem sie unwandelbar sind — ebenso wird die Materie als unwandelbar gedacht werden müssen, weil sie den Grund ihres Seins darin hat, daß sie Materie ist, d. h. als Form den Grund ihres Seins in sich hat. Alle Formen sind, weil sie sind.

Wenn aber alles Werden in der Beziehung des Seins zum Nichtsein, der positiven Formen zu der negativen Form seinen Grund hat, und wenn alle Formen unwandelbar sind, wie kann man dann von einer Wandelbarkeit des Werdens selbst sprechen? Ja, Werden ist geradezu Sich-umwandeln, Sich-verwandeln. Bedeutet das Werden eine Wandelbarkeit der Formen selbst? Und wie kann man dann die Materie dem Gesetze der Wandelbarkeit entziehen, wenn alle anderen Formen wandelbar sind, oder wenn die Wandelbarkeit der übrigen Formen das Werden ermöglicht? Ein anderes Prinzip, worauf alles Werden sich gründet, wird herangezogen werden müssen, um das Werden zu erklären und die Unwandelbarkeit der Formen zu retten. Die Zeit ist der fundamentale Grund des Werdens. In der Zeit sein und in ihr nichtsein bedeutet schon werden. Das Gewordene oder das Werdende ist ein synthetisches Gebilde. Nicht nur die Zeit und der Raum sind

unumgängliche Voraussetzungen zur Erklärung des Werdens, sondern noch dazu die Formen, die Qualitäten: Wärme, Kälte, Farbe und dergleichen. Die *Beziehung* dieser Qualitäten *in der Zeit* an einem sinnlichen Etwas macht das Werden aus. Werden ist nichts anderes als der Übergang aus der einen Qualität in die andere. Der Begriff der Qualität, also der reinen Form, welche die Bedingung des Werdens ausmacht, ist immer etwas anderes als das Werden selbst. In der Beziehung sind die Gründe der Beziehung als Andersheiten im Verhältnis zur Beziehung selbst gedacht. Das synthetische Ganze, also etwa der Kosmos ist nur die Beziehung vom Sein und Nichtsein unter der Voraussetzung der Zeit. In der Zeit kann die Beziehung anders werden. *Ja, es wäre nicht möglich, daß die Beziehung anders wird, wenn zugleich selbst die Gründe der Beziehung anders werden.* Das Verhältnis der Gründe in der Zeit macht also das Werden aus, und nicht das Werden der Gründe selbst. Das Werden hat damit seinen Grund allein im Sein. *Weil das Sein ist, deshalb ist das Werden.*

Wenn wir also von Kosmos als von einem wohlgeordneten und nach Gesetzen sich bewegenden Ganzen reden, so dürfen wir dabei niemals an eine Ordnung der Materie selbst denken; denn jede Ordnung der Materie würde voraussetzen, daß die Materie wandelbar ist. Es handelt sich vielmehr um eine Beziehung von Sein und Nichtsein in der Zeit. *Das Nichtsein ist die negative Voraussetzung zur Bildung des Kosmos.* Es liegt als die reine Formlosigkeit jeder Formung zu Grunde, ohne dabei selbst geformt zu werden. Die Formung ist immer als Beziehung zu denken. Die Beziehung des Nichtseins zum Sein darf also nicht so aufgefaßt werden, als ob das Nichtsein durch das Sein von seinem Sosein in ein Anderssein umgewandelt wäre, also wenn etwa das Nichtsein als das Häßliche gelten würde, daß es dann durch die Beziehung zum Sein schön würde, sondern in der Beziehung bleibt das Nichtsein ewig in seiner Identität. Niemals kann es aus seiner Identität aufgehoben werden; denn dann wäre die Beziehung selbst unmöglich. *Jede Form überhaupt, wenn sie in Beziehung zu einer anderen gebracht wird, verliert nicht ihr Sosein und ihre Identität.* Wird die Materie als das Schlechte und das Häßliche bezeichnet, so ist auch damit nichts anderes als die reine Formlosigkeit ge-

meint. Es ist dabei niemals an eine schlechte Beziehung gedacht, d. h. an eine solche, in welcher die Glieder in einem unangemessenen Verhältnis zu einander stehen. Und dennoch soll bei Plotin die Materie sich nach dem Agathon, d. h. nach der Form hinsehnen und sie soll weiter so gedacht werden, daß sie, soweit dies möglich ist, des Guten, d. h. der Form teilhaftig wird, ohne sich selber dabei zu negieren, d. h. ihre Identität aufzugeben. Wenn die Materie einer wahrhaften Wandlung fähig wäre, d. h. in sich das Gute wahrhaft annehmen könnte, so würde sie nicht ihrer Natur nach schlecht oder formlos sein. Für Plotin ist die Unfähigkeit der Materie, die Form oder das Gute aufzunehmen, identisch mit ihrer Unwandelbarkeit.

Kapitel VII.

Die Seele und der Körper.

Die Einzelseele und die Weltseele.

Ζῆν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖ, ὅσα μὴ ζῇ παρ'αὐτῶν, καὶ τοιαύτην ζωήν, καθ'ἣν αὐτὴ ζῇ. Ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἴδωλον οὗ ἔχει, — καὶ γὰρ καὶ εἴδωλον ζωῆς, ὅσον δίδωσι τῷ σώματι — καὶ μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει· ἔχει δὲ καὶ θεῶν καὶ πάντων. διὸ πάντα καὶ ὁ κόσμος ἔχει.

Enn. IV, 3, 10.

In der unsinnlichen Welt, worin das Sein und das ihm absolut korrespondierende Denken ewig ruhen, hat nach Plotin auch die Psyche ihren wahren Sitz, soweit sie nicht in ihrer sinnlichen Bezogenheit gedacht wird. Das sinnliche Eidos wird dabei, zwar der Einheit der Psyche immanent, in seiner Reinheit gedacht, also ohne jede Beziehung auf die nichtseienden, sinnlichen Gegenstände. Die Psyche, soweit sie in der unsinnlichen Welt gedacht wird, ist als etwas absolut Körperloses und ohne irgendeine sinnliche Qualität zu denken. Und wenn das Charakteristikum der sinnlichen Welt das Zerstückeltsein und das der unsinnlichen Welt das Gesammelt- und Zugleichsein ist, so soll andererseits die Seele in ihrer unsinnlichen Setzung als absolute Einheit, also im Gegensatze zu aller Mannigfaltigkeit, welche in der sinnlichen Betätigung der Psyche ihren Grund hat, gedacht werden. In der einen, in sich ruhenden, unsinnlichen Welt soll die Vielheit der Psyche, welche in der sinnlichen Welt ihren Grund hat, vollkommen aufgehoben werden.

Im Gegensatze zur absoluten Vernunft, welche als etwas schlechthin Unteilbares gedacht werden soll, unterliegt die Psyche dem Prinzipe des Sich-teilens. Ja die eigentliche Physis der Seele ist das Sich-teilen, das Sich-mitteilen. Dadurch kommt dann das zustande, was wir Organismus oder Leben nennen. Das Sich-entfernen aus der absoluten Einheit und aus der Einheit der unsinnlichen Welt und das Sich-beziehen auf das Nichtsein und seine Vielheit, welche identisch mit der Beziehung von Seele und Körper ist, wird von Plotin die Teilung der Psyche genannt, d.h. die Negation der absoluten Einheit, welche der Seele, nur solange sie in der unsinnlichen Welt bleibt, eigentümlich ist. In der Vielheit ist aber die Psyche nicht nur während ihrer sinnlichen Betätigung, wobei eine unendliche Reihe von Bildern produziert wird, sondern schon durch ihre Beziehung zum Körper; schon durch das Aufeinanderbezogensein der beiden Prinzipien ist die Vielheit da.

Trotzdem aber gibt es etwas an dem psychischen Prinzip, welches nicht dem Gesetze der Teilung unterliegt, sodaß die Seele teilbar und unteilbar zugleich ist. Dasjenige Etwas, also das Eidos, welches nicht in die Sinnlichkeit hereingreifen und sich nicht in sie herunterlassen kann, ist als das Unteilbare des psychischen Prinzips zu begreifen. Beide Grundformen des psychischen Ganzen müssen so gedacht werden, als ob sie, obgleich zwei entgegengesetzte Richtungen, sich trotzdem in einem Punkte, nämlich im Punkte ihres Ausgangs, berührten. Ja, dieser Punkt der Berührung kann und muß so verschiebbar wie möglich gedacht werden. Es liegt im Prinzip des psychischen Seins, daß es sich bewegt, sich entwickelt. Wie diese Bewegung und Entwickelung zu denken sind, haben wir schon früher behandelt. Diese Bewegung und Entwickelung müssen aber nicht nur in dem sinnlichen Eidos, sondern zugleich im Unsinnlichen als möglich gedacht werden, wobei es sich das eine Mal um eine biologische, das andere Mal um eine axiologische Bewegung der Psyche handelt. Die Bildung der Seele ist der Grund zur Verlegung des Punktes der Berührung der zwei Richtungen. Je weiter sich die Psyche in die sinnliche Welt hineinbegibt und darin ihre Aufgabe sieht, desto weiter entfernt sie sich von dem Punkte, wo sich die sinnliche und die unsinnliche Richtung sollensgemäß berühren, d. h. die Psyche bewegt sich damit im Bereiche des Nichtsollens. Je höher sich andererseits die Psyche in die nichtsinnliche Richtung erhebt, desto mehr wird wiederum die ursprünglich als gesollt angesehene Berührung, d. h. der Ort der Berührung als nicht gesollt betrachtet, und darum mit der Bewegung der Psyche nach der Richtung des unsinnlichen Eidos dauernd verlegt.

Wenn aber gesagt wurde, daß die Seele sich teilt, so soll dabei nicht an eine Teilung im Sinne der Zerstückelung, wie sie sich in der quantitativen Welt wahrnehmen läßt, sondern es soll, wie schon angedeutet, mehr an eine Mitteilung des sinnlichen Eidos der Psyche, welchem das Körperliche seine Bildung und Formung verdankt, gedacht werden. Der Grund, weshalb man hier von einer Teilung spricht, ist der, daß das Körperliche sich teilen läßt. Und weil dieses Teilbare von der Seele geformt wird, oder richtiger, weil die Seele sich in Beziehung zu diesem Teilbaren und Ausgedehnten setzt, deswegen wird man verleitet, hier von einer Teilung zu sprechen, während

es sich in Wahrheit nur um eine Mitteilung handelt. Da aber die Mitteilung g a n z und t o t a l vor sich geht, deswegen muß man wiederum von einer Einheit, also von einer Unteilbarkeit sprechen, worin ja das Wesen alles Organischen besteht, d. h. alles dessen, wessen Bildung nur durch die Beziehung des sinnlichen Eidos der Seele zustande kommt, so daß die Unteilbarkeit des Psychischen auch in der sinnlichen Welt besteht, oder man kann, wie P l o t i n es tut, von einer u n g e t e i l t e n T e i l u n g sprechen, um durch diese Paradoxie die Totalität und die Ganzheit des Psychischen im Nichtpsychischen zu bezeichnen. Ungeteilt ist das Psychische, weil es ein Ganzes, ein Totum ist, weil es sich als Ganzes dem nichtpsychischen Ganzen bzw. Nichtganzen mitteilt; geteilt ist es, weil es im Nichtpsychischen ü b e r a l l ist.

Wird die Psyche, soweit sie als das Prinzip alles Organischen in Betracht gezogen wird, als eine Andersheit zum Körper gedacht, so soll damit nicht an die E n t e l e c h i e des A r i s t o t e l e s oder an die H a r m o n i e der P y t a g o r ä e r, sondern an ein Prinzip, welches, nach P l o t i n, der unsinnlichen Welt in einer ganz anderen Weise angehört, und welches an der göttlichen Natur selbst teilhat, gedacht werden. Das Unsinnliche ist zwar auch den zwei ersten Begriffen der Psyche eigentümlich, aber es kann nach der p l o t i n i s c h e n Auffassung nicht mit dem Unsinnlichen dieser Art zusammenfallen. Wie dieses Unsinnliche des psychischen Prinzips bei P l o t i n zu denken ist, wird sich in den weiteren Ausführungen zeigen. Im Grunde geht dennoch P l o t i n nicht über die a r i s t o t e l i s c h e Auffassung hinaus. Jetzt ist nur soviel gesagt, daß, sobald wir die Trennung zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem vollziehen, wir die Psyche unter allen Umständen in dem Unsinnlichen unterbringen müssen. Ob innerhalb des Unsinnlichen selbst andere Trennungen vorgenommen werden können, bleibt vorläufig noch ein Problem. Dies kann erst in einer speziellen Behandlung der unsinnlichen Welt und besonders der Kategorienlehre Plotins gezeigt werden.

In der fundamentalen Trennung vom Sinnlichen und Unsinnlichen, sobald man die sinnliche Seite in ihrer rein quantitativen Gestalt betrachtet, kommt man zu einem schlechthin Teilbaren; sobald man wiederum die unsinnliche Seite in ihrem letzten Punkte ansieht, kommt man zu einem schlechthin Unteilbaren. Das von Natur aus durchaus Teilbare muß so ge-

dacht werden, daß in ihm weder ein Teil identisch mit einem anderen, noch ein Teil identisch mit dem Ganzen sein kann. Der Teil ist hier nicht nur quantitativ kleiner als das Ganze und das Totum, sondern zugleich ein Anderes als ein jeder andere Teil des selben Ganzen. Hierin ist die Teilung sowohl, wie das andere Sein unendlich. Das Teilbare fällt mit dem Sinnlichen zusammen, mit den sinnlichen Gegenständen, welcher jeder für sich genommen, ein anderer ist und einen anderen Teil im Raume besetzt. In dieser Welt des Sinnlichen und des Teilbaren ist es unmöglich, daß ein Identisches in verschiedenen Orten vorkommt, sondern in jedem Ort ist ein anderes.

Dieser Welt der unendlichen Zerstückelung ist die unsinnliche entgegengesetzt, worin das Sein seinen Platz hat, welches niemals dem Gesetze der Teilung und der Veränderung unterworfen ist, sondern ewig unteilbar und sich gleich bleibt, niemals irgend einen Topos annehmen kann, sondern immer jenseits von jedem Raum und von jeder Zeit gedacht wird. Das Sein ist in keinem Anderen, sondern es wird allem als etwas Andersartiges zugeschrieben oder, wie Platon sich ausdrückt, das Sein wird allem aufgeprägt. Bei der Kategorisierung des Nichtseienden durch das Seiende geht das Zweite nicht in das Erste ein, um in ihm seinen Wohnsitz zu nehmen, sondern das Nichtseiende wird von ihm umschlossen, d. h. das Nichtseiende kann durch nichts anderes als durch das Seiende gedacht werden. Ohne das Sein, welches allem Gemeinsamen zukommt, ohne in ihm selbst zu sein, wäre es selbst (das Gemeinsame) nicht möglich. Und während das Sein für sich gedacht werden kann im Urteil: Das Sein ist, kann das Nichtsein nur mit dem Sein in dem Urteil: Das Nichtsein ist, gedacht werden.

Zwischen diesen kontradiktorischen Welten, der des Nichtseienden und der des Seienden, der des schlechthin Teilbaren und der des schlechthin Unteilbaren, liegt die Welt des psychischen Prinzips, welches zwar nicht sinnlich ist, aber immer in Beziehung zum Sinnlichen gedacht werden muß, und welches, obwohl nicht im selben Sinne wie das Sein unsinnlich, doch zu ihm in eine Beziehung treten kann. Es ist die Welt des Lebens, worin die zwei Bewegungen, die rein sinnliche und die rein unsinnliche sich vollziehen. Das psychische Prinzip ist, wie gesagt, zwischen den zwei anderen Welten zu denken und ist, zwar nicht im Sinne der Körper, dennoch in einem anderen

Sinne, teilbar und unterscheidet sich dadurch auch vom Sein, welches als das schlechthin Unteilbare gedacht werden muß. Die Psyche kann zum Körper in Beziehung, das Sein niemals in irgend einer Beziehung zum Körperlichen gedacht werden. Nur indem man das Körperliche denken, d. h. verstehen will, muß man es in Beziehung zum Sein setzen, entweder auf dem Wege der Zahl, oder auf dem der Zeit. Solange man aber das Körperliche bloß anschaut und es nicht als Quantum oder als zeitlich denkt, ist es ohne jede Beziehung zum Sein. Abgesehen von dieser rein logischen Beziehung, die wiederum keine direkte, d. h. keine noetische, sondern nur eine indirekte, d. h. eine dianoetische ist, kann das Sein niemals anders zum Körperlichen, also zum Nichtsein, bezogen werden; d. h das Sein ist jenseits von Zeit und Raum.

Das psychische Prinzip, indem es in Beziehung zum Nichtpsychischen gedacht wird, macht die Form des Formlosen aus, d. h. das Formlose und deshalb Tote, wird durch die Psyche geformt und damit belebt. Plotin nennt aber nicht nur diese Beziehung des Psychischen zu dem Nichtpsychischen eine Teilung, sondern auch das Hervorgehen des einen Organismus aus dem anderen, wobei die Teilung des Körperlichen die Teilung des Nichtkörperlichen, also des Psychischen mit sich bringt. Wie die Form der Farbe bei der Teilung eines farbigen Gegenstandes nicht aufgehoben wird, sondern weiter in den Teilen des Gegenstandes besteht, so wird auch die Form des Psychischen nicht in ihrem Wesen zerstört, wenn das Eine aus dem Anderen hervorgeht. Der Umstand, daß es sich immer um eine Form handelt, ist auch der Grund dafür, daß man kaum von einer Teilung im üblichen Sinne sprechen kann. Die Paradoxie von der ungeteilten Teilung hat ihren Grund darin, daß eine Form sich niemals teilen läßt. Es ist unmöglich mit Kategorien der sinnlichen Welt auch da zu arbeiten, wo man nicht mehr ausschließlich in der sinnlichen Welt sich befindet.

Das Reich des Psychischen ist weder sinnlich noch unsinnlich im Sinne des Seins, sondern etwas zwischen diesen beiden Arten des Seienden. Das Eigentümliche also bei dieser sogenannten Teilung des psychischen Prinzips, oder selbst eines bloß in der Sinnlichkeit vorkommenden Eidos, wie es etwa die Farbe ist, liegt darin, daß es nach der Teilung des Quantitativen ganz, d.h. in seiner Totalität weiter besteht. Das Eine, in sich identisch, wird hier zu einer Vielheit. Wie das logisch mög-

lich sein soll, kann natürlich niemals eingesehen werden, und Plotin selbst kann darauf keine andere Antwort geben, als daß die psychische Welt, die Welt der produktiven Veränderung ist. Die Seele hat darin ihre eigentümliche Funktion, daß sie das Viele nicht nur außerhalb ihrer Selbst, sondern zugleich auch in sich selbst sucht. Nicht nur das Sichbeziehen zum Nichtseienden, sondern auch das In-sich-selbst-sich-teilen ist die Natur des psychischen Prinzips. Der Grund, weshalb das psychische Prinzip als teilbar und zugleich als unteilbar gedacht wird, ist kein anderer, als daß es aus einem anderen Prinzip stammt, welches als absolut unteilbar gedacht wird. Nach dem Gesetze des Wertunterschiedes, welches die ganze Reihe der Seinsqualitäten des plotinischen Denkens bestimmt, muß das zweite Prinzip zwar als ein anderes zum ersten gedacht werden, aber dennoch in sich Momente des früheren Prinzips enthalten. Soweit es sich also auf das frühere bezieht, muß es als unteilbar gedacht werden. Das psychische Prinzip ist etwas, welches zwischen zwei absolut heterogenen Welten sich setzt und zwar so, daß es die nichtseiende Welt zu einer Art von Formung bringt, soweit dies darin möglich ist.

Die Andersheit des Nichtseienden einerseits, die Identität des Seienden und die Teilung, d. h. die formgebende Bewegung des Psychischen andererseits, sind die Voraussetzungen zur Bildung des Kosmos, des Organismus. Die Teilung des psychischen Prinzips ist also als eine formgebende Bewegung zu verstehen; damit ist sie von der Teilung eines quantitativen Etwas verschieden, worin die Teile zwar von derselben Art sein können, aber dennoch immer in einem anderen Raumort sich befinden und sich niemals in eine homologe Beziehung setzen können, d. h. in eine solche, worin das Wachstum des Einen das Wachstum des Anderen mit sich bringt, sondern immer für sich getrennt bleiben müssen und die Identität nur mit sich selbst, niemals aber mit einem anderen besitzen. Plotin definiert die Psyche als diejenige Wesenheit, welche ihrer unteilbaren Natur nach mit dem Seienden verwandt ist und welche zu den Körpern in Beziehung tritt, worin sie auch der Teilbarkeit preisgegeben wird, während sie in ihrer absolut nichtsinnlichen Qualität niemals diesem Gesetze der Teilung unterliegt.

In ihrer Beziehung aber zum Körper, selbst wenn es sich um die Weltkörper oder um den einen Weltkörper, d. h. um das Weltall handelt, ist die Psyche in ihrer Totalität zu verstehen, d. h. sie hört niemals auf e i n e zu sein, wobei man wiederum ihre Einheit ganz anders als die des Körpers zu verstehen hat. Die Einheit des Körpers hat ihren Grund in der quantitativen Kontinuität alles Sinnlichen, wobei jedes Glied des kontinuierlichen Ganzen ein anderes ist und sich in einem anderen Raumorte befindet. Die Einheit der Psyche hingegen darf auch nicht als die Einheit der Qualität gedacht werden. Die als teilbar und unteilbar gedachte Psyche hat ihre Einheit darin, daß sie in allen Teilen des apsychischen Etwas, wozu sie in Beziehung gedacht wird, z u g l e i c h ist, und daß sie in allem und in jedem z u g l e i c h g a n z ist. Die Totalität und die Einheit sind also die ersten Bestimmungen des psychischen Prinzips. In dieser Funktion des psychischen Prinzips, worin das Totale und das Homologe zum Ausdruck kommt, erblickt P l o t i n seine Eigentümlichkeit, d. h. seine Andersheit im Verhältnis zu allem Sinnlichen. Dieses Z u g l e i c h s e i n in einem und in allen Teilen eines sinnlichen Etwas ist der Grund, weshalb die Seele über alles andere erhaben, ja selbst göttlich ist.

Das psychische Prinzip, ohne selbst irgendwie eine Ausdehnung zu haben, setzt sich in direkte Beziehung zum Nichtpsychischen, d. h. es ist der Grund alles Lebens und ist allem Ausgedehnten immer irgendwie i m m a n e n t, σύνεστι, und kann in allen und in verschiedenen sinnlichen Teilen z u g l e i c h und g a n z, d. h. eins und dasselbe sein. Es kann demnach in Wahrheit gar nicht geteilt werden, und wenn dabei von einem Geteilt-sein gesprochen wird, so ist damit nichts anderes gemeint, als daß es in verschiedenen Teilen des Sinnlichen z u g l e i c h und g a n z sein kann. Die Einheit also, welche den Organismus konstituiert, kann niemals in eine Zweiheit oder in eine Mehrheit geteilt werden, sondern sie bleibt in sich selbst und ihrer Totalität. Das Geteiltsein der sinnlichen Natur ist also der Grund, weshalb man dazu verleitet wird, von einer Teilung des psychischen Prinzips zu sprechen. Die Teilung überhaupt ist keine Eigentümlichkeit des Psychischen, sondern eine durchaus eigene Beschaffenheit des Apsychischen.

Daß das Wesen des psychischen Prinzips notwendig in diesem Verhältnis von Einheit und Vielheit oder, anschaulich gesprochen, von U n g e t e i l t s e i n und G e t e i l t s e i n, zum

Ausdruck kommt, kann gleich durch eine Betrachtung der Sinne oder der durch die Sinne zustande gekommenen Auffassung oder Empfindung gezeigt werden. Vorausgesetzt, daß das Wesen des Psychischen mit dem des Nichtpsychischen identisch wäre, so würde die Psyche verschiedene Teile haben müssen, wie es bei einem bloß sinnlichen Etwas der Fall ist, und bei jeder Empfindung, welche an einem Teil vorkommen würde, wäre es so, daß die Empfindung des einen Teils niemals Empfindung eines anderen werden könnte, sondern an jedem Teile würde dann eine andere Psyche gedacht werden müssen, welche die Empfindung vollziehen würde. Die Teilung also, soweit sie im Sinne der körperlichen Zerstückelung auf die Seele angewandt wird, macht den Begriff der Seele als einer homologen Einheit unmöglich. Der Begriff der Kontinuität, soweit er nicht zur Einheit führt, also soweit er quantitativ gedacht wird, ist ohne jede Bedeutung für das Prinzip des Psychischen.

Es kann auch nicht von einem herrschenden Teil der Seele gesprochen werden in dem Sinne, wie die materialistische Theorie es verlangt, daß die Empfindungen durch etwas anderes hindurch zu ihm gelangen und von ihm aufgenommen werden; denn die Teilung der Seele in einen herrschenden und in einen nicht herrschenden Teil ist willkürlich, d. h. sie kann gar nicht vorgenommen werden, wenn nicht vorher ausgemacht wird, was unter Teilung verstanden werden soll. Die Teilung ist nur unter der Voraussetzung von andersartigen Prinzipien möglich, was ja bei einer Gleichsetzung des psychischen mit dem apsychischen Prinzip, wie es in der materialistischen Theorie geschieht, unmöglich wird. Aber selbst die Teilung eines Gleichartigen, also in diesem Falle eines Sinnlichen, setzt ein Anderes voraus, ein Etwas, welches als Maß zu Grunde gelegt wird. Bei einer solchen Teilung eines Gleichartigen muß man zugleich darnach fragen, welcher von diesen Teilen der Empfindung fähig ist und warum.

In dieser materialistischen Auffassung der Psyche ist es unmöglich, selbst die Empfindung zu erklären; denn wenn man dem einen Teile des Ganzen die Empfindung zuschreibt und es irgendwie lokalisiert, so wird es wiederum unmöglich sein, daß ein anderer Teil seine Empfindungen dem herrschenden Teile mitteilt, also wird die Empfindung überhaupt damit unmöglich gemacht. Aber selbst wenn die Empfindung nur diesem herrschenden Teile zugänglich ist, so wird sie, sofern

wiederum dieser Teil materialistisch und also teilbar gedacht wird, entweder einem seiner Teile zugänglich, oder es werden zugleich, weil es unendlich viele Teile gibt, unendlich viele Empfindungen stattfinden, welche wiederum untereinander durchaus verschieden sein werden. Denkt man also diesen Prozeß der Teilung zu Ende, so wird dadurch die Unmöglichkeit des psychischen Prinzips klar, sofern es bloß als teilbar gedacht wird. So wenig man aber den Prozeß der Teilung zu Ende denken kann, so wenig kann man dabei einen Ursprung finden, der nicht mehr teilbar ist.

Andererseits kann das psychische Prinzip nicht als absolut unteilbar gedacht werden; denn dann wäre es unmöglich, nicht nur die Vielheit der Empfindungen, sondern zugleich die Zerstückeltheit des körperlichen Etwas, in sich so zu vereinigen, daß daraus eine organische Einheit und eine vorstellungsmäßige Totalität entstehen würde. Es ist demnach klar, daß es notwendig ist, die Psyche als eines und vieles zugleich zu denken und zwar, daß das Eine und dasselbe überall sein kann, d. h. die Einheit in der Mehrheit ist das Verhältnis des psychischen Prinzips. Sobald dieses homologe Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit nicht eingeräumt wird, wird die ganze sichtbare Welt unmöglich gemacht; denn das Prinzip, welches alles formt und durchdringt, also den Kosmos bildet, ist die Psyche, welche sich zwar in einer Vielheit von Formen zeigt, aber immer eine Einheit ist. Ja, in der Einheit allein ist nicht nur der Grund der Erhaltung der Vielheit, sondern zugleich der Grund der sinnvollen Bewegung des Ganzen. Das Eine ist der Grund des Lebens auch in der sinnlichen Welt, wobei natürlich nicht an das absolut Eine gedacht werden muß, welches als letzter Existenzialgrund des Ganzen gedacht wird. In der Einheit des psychischen Prinzips ruht alle Harmonie der Bewegungen des Himmels. In derselben Einheit ruht das Ganze des organischen Etwas. Das Eine und das Viele sind die zwei Voraussetzungen alles Psychischen und zwar so, daß das Viele nichts anderes als das Zugleich und Überallsein des Einen in einem Anderen bedeutet. Die Vielheit allein ist nur der nichtseienden Qualität eigentümlich, während andererseits die Einheit allein dem schlechthin Einen zukommt. In der Terminologie Hegels ausgedrückt kann gesagt werden: Soweit das Psychische etwas an sich ist, ist absolute Einheit. Soweit es für ein Anderes ist, geht

es in die Vielheit über. Seine Wahrheit liegt in der Beziehung dieser beiden Momente des An-sich-seins und des Sein-für-anderes.

Es soll aber noch näher auf das Wesen des psychischen Prinzips eingegangen werden; denn die Erkenntnis dessen, was die Psyche ist, führt uns nicht nur zur Erkenntnis der Welt, deren Grund sie ist, sondern zugleich zur Erkenntnis der Welt, worin sie selbst ihren Grund hat. Das folgt notwendig aus der Zwischenstelle, welche der Seele zukommt, und aus der notwendigen Beziehung, in der alle Seinsqualitäten, also die psychische, die physiche und die noetische gedacht werden. Keine von allen diesen Welten kann ohne die andere gedacht werden; deshalb muß man sich immer vergegenwärtigen, daß die Trennungen nur deswegen gemacht werden, um das Verständnis des Ganzen zu erleichtern.

Zunächst soll auf das Verhältnis von allgemeiner und individueller Seele eingegangen werden, und zwar auf eine Art dieses Verhältnisses, wonach die individuelle Seele als ein Teil der allgemeinen gedacht wird. Diejenigen, welche dies behaupten, beziehen sich sogar auf Platon und zwar auf die Stelle im „Philebus", wo er sagt, daß das All als etwas Empsychisches zu verstehen ist und wie unser Körper einen Teil des Weltkörpers bildet, ebenso macht unsere Seele einen Teil der allgemeinen, d. h. der Seele des Weltalls aus. Das Verhältnis der individuellen zur allgemeinen Seele ist nach dieser Auffassung so zu denken, wie etwa das Verhältnis von Einheit und Vielheit innerhalb der individuellen Seele gedacht wird, so daß unsere individuelle Seele als ein Teil der allgemeinen aufgefaßt werden muß. Das Verhältnis vom Ganzen und Teil, sofern es körperlich gedacht wird, sei es bei einem homologen, sei es bei einem heterogenen Körper, kommt hier aber, wo es sich um ein anderes Prinzip handelt, gar nicht in Betracht. Nur soviel kann hierbei gesagt werden, daß wir bei einem homologen Körper niemals der Form nach, sondern immer der Quantität nach von einem Teil sprechen. Denn die Form ist etwas durchaus Unausgedehntes. Es gibt zum Beispiel die Farbe eines Teiles, niemals aber den Teil einer Farbe; denn die Farbe ist als Form etwas Unteilbares.

Wenn aber das Verhältnis vom Ganzen und Teil, wie es innerhalb der nichtsinnlichen Gegenständen herrscht, gedacht wird, also etwa wie ein Verhältnis zwischen Zahlen oder wie

es in einer geometrischen Figur oder selbst in einer Wissenschaft obwaltet, so geraten wir wiederum in logische Unmöglichkeiten. Denn was die Zahleneinheiten und die geometrischen Figuren betrifft, so ist es notwendig, daß sie, wenn man sie als Ganzheiten denkt, durch die Teilung sich verkleinern, und daß die Teile kleiner sind als das Ganze. Da beide Arten des Seins, die Zahlen und die geometrischen Gestalten, Quantitäten sind, und da sie nicht die Quantität an sich sind, sondern durch die Quantität an sich ermöglicht und in der Quantität an sich gedacht werden, sind sie dem Gesetze des Sichvermehrens und des Sichverminderns unterworfen. Daß es unmöglich ist, das Verhältnis von Welt- und Einzelseele sich so zu denken, wie die mathematische Beziehung vom Ganzen und von Teilen, ist von vorneherein klar. Denn es ist widersinnig, die Weltseele etwa als eine Zehnzahl und die Einzelseele als die Einzahl zu denken.

Das quantitative Verhältnis läßt sich gar nicht auf die Eigentümlichkeit des psychischen Prinzips anwenden. Die logischen Absurditäten, die sich daraus gleich ergeben würden, wären unzählig. Zunächst wäre es gar nicht zu begreifen, warum, nachdem die Einzahl eine, also die individuelle Seele in sich schließen würde, die Zehnzahl wiederum eine und nicht mehrere und zwar zehn Seelen in sich enthalten würde. Konsequenterweise sollten die Einheiten, welche die Zehnzahl konstituieren, ebensoviele Seelen bedeuten, so daß die Weltseele nichts anderes als eine Mehrheit von individuellen Seelen wäre. Wenn dies nicht eingeräumt wird, so wäre es notwendig, daß die Weltseele aus nichtpsychischen Momenten hervorgeht, was ebenso absurd ist. Sobald man also den Unterschied von individueller und allgemeiner Seele der Quantität nach begreifen will, verdinglicht man damit das psychische Prinzip. Denkt man diesen Gedanken der Teilung zu Ende, so bleibt nichts mehr von einem Allgemeinen übrig, denn die restlose Individuation des Allgemeinen hebt das Allgemeine notwendig auf und umgekehrt.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man das Verhältnis vom Ganzen und von den Teilen, wie es innerhalb einer Wissenschaft obwaltet, auf die Beziehung von allgemeiner und individueller Seele anwendet. Und dennoch hält Plotin an dieser Art des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, soweit die Beziehung der einzelnen zu der allgemeinen Seele in Be-

tracht kommt, fest, um die Beziehung von Welt und Einzelseele klarzumachen. Das eine Urteil setzt zwar alle übrigen voraus, aber die Allgemeinheit und die Einzelheit können hier nur zugleich gedacht werden, d. h. das Allgemeine ist hier nur in allen einzelnen Urteilen, ohne für sich selbst sein zu können; denn indem es allgemein ist, ist es zugleich besonders.

Es gibt noch eine Möglichkeit, sich das Verhältnis von Welt- und Einzelseele zu denken, welche darin besteht, daß man die beiden so aufeinanderbezieht, wie etwa die Einheit und die Mehrheit in einem Organismus bezogen werden. Wenn aber die allgemeine Seele sich so zu den besonderen Lebewesen verhält, wie die eine Seele sich allen Gliedern eines Organismus mitteilt, so wäre es schon durch diese Teilung nicht mehr möglich, diese allgemeine Weltseele für sich zu denken. Sie wäre zwar dann überall, aber sie wäre nicht anders als identisch mit den einzelnen zu denken, d. h. die Welt- und die Einzelseele wären eine und dieselbe. Denn das Verhältnis von Organen und Ganzem oder von den Sinnen und der Psyche ist nicht etwa so zu denken, daß jedem Sinne, also etwa dem Gehörsinn, ein anderer Teil der Seele innewohnen würde, sondern die e i n e, identische Seele wird ü b e r a l l, d. h. in allen Sinnen gedacht. Sie bedient sich bloß verschiedener Organe, welche nicht eine Teilung der Einheit der Seele verursachen können. So führt das Verhältnis von Einheit und Mehrheit, soweit es innerhalb der psychischen Welt und zwar innerhalb der Beziehung von allgemeiner und individueller Seele gedacht wird, zu unüberwindbaren Schwierigkeiten, während dasselbe Verhältnis in der Sphäre des Nus, worin man durch die Andersheit ebenfalls zu der Trennung von Totalität und Gliedern geführt wird, seine absolute Anwendung findet.

In der Vernunft, worin alles in absoluter Indentität gedacht wird, sind die Totalität wie die Einzelheit immanent, oder anders ausgedrückt, ein Teil bedeutet in der Sphäre des noetischen Seins nichts anderes als eine logische Grenze innerhalb des von Natur aus Einen und Totalen. P l o t i n sieht sich gezwungen, das Verhältnis von Welt- und Einzelseele nur in Beziehung auf das Eine zu denken, d. h. er setzt das schlechthin Eine als den Grund der Welt- sowohl, wie der Einzelseele und bedient sich dazu des Beispieles des Sonnenlichtes, um die Beziehung von Weltseele und individueller Seele zu veranschaulichen. Die Beziehung wird dabei so gedacht, daß die eine die andere nicht

aufhebt, und dennoch werden beide in einer Berührung zu ihrem Grunde gedacht. Abgesehen aber davon wird der Weltseele eine besondere Stellung zugewiesen, nämlich dadurch, daß sie niemals sich in das Sinnliche so herabläßt wie die menschliche Seele, deren sinnliches Eidos durchaus der Sinnenwelt zugewandt ist, und es einer besonderen Techne, also der Bildung bedarf, um das Zurückziehen aus der Sinnlichkeit und das sich Unterwerfen unter das noetischen Eidos zu ermöglichen. Im Prinzip aber werden bei Plotin die Welt- und die Einzelseele als gleichartig gedacht; denn beide haben ihren Grund in der absoluten Einheit des Nus.

Wenn aber diese Gleichartigkeit zugegeben wird — so fragt weiter Plotin —, warum war es der allgemeinen Seele möglich, den Kosmos zu bilden, und warum war es der individuellen unmöglich, dasselbe zu leisten? Auf diese anthropomorphe Frage kann Plotin ebenso anthropomorph antworten. Wie die Seele, welche im Besitze der Wissenschaft ist, über die anderen, welche nicht wissenschaftlich gebildet sind, die Oberhand gewinnt, ebenso ist die Weltseele deswegen zur Bildung des Kosmos fähig, weil sie dem Sein näher steht als die individuelle Seele, welche sich durch die Betätigung des sinnlichen Eidos vom Grunde ihres Seins weiter entfernt hat. Immerhin kann Plotin das Verhältnis von Welt und Einzelseele nicht mit absoluter Klarheit definieren, ja die Bestimmungen, zu denen er gelangt, sind meistens widersprechend.

Doch das zentrale Problem einer Theorie des psychischen Prinzips ist seine Beziehung zum Nichtpsychischen, d. h. die Art und Weise, wie die Seele sich in Beziehung zum Körper setzt, wobei es ganz gleichgültig ist, ob es sich um die allgemeine oder um die individuelle Seele handelt. Wenn aber nach der Art und Weise der Beziehung dieser grundsätzlichen Andersheiten gefragt wird, so ist damit wiederum nicht von der Andersheit des Körpers auszugehen, sondern von der der Psyche, zumal die Psyche das unsinnliche Etwas ist, und es sich nicht begreifen läßt, wie ein Unsinnliches sich in ein Sinnliches hineindenken läßt. Welches ist die Funktion, die die Psyche in der Beziehung zum Körper ausübt, oder wie kann die Psyche, welche rein von allem Körper gedacht wird, doch wiederum das Körperliche nicht vermeiden? Dies ist die plotinische Frage. Das Körperliche wird dabei als etwas nicht in der Seele, sondern um

die Seele gedacht, d. h. es wird als ein Etwas gedacht, welches zwar ein Anderes, aber doch in Beziehung und zwar in produktiver Beziehung zur Seele steht.

Wenn aber bei der Behandlung des Problems von einem Eingehen des psychischen Prinzips in das Nichtpsychische gesprochen wird, so ist dabei immer daran zu denken, daß es sich in keiner Weise um einen zeitlichen Anfang handelt, sondern dies geschieht bloß aus methodischen Gründen. Es soll immer daran gedacht werden, daß es keine Zeit gab, in der das Ganze ohne Seele war, oder in der etwas Körperliches irgendeinen Bestand hatte, ohne die Gegenwart des psychischen Prinzips. Es gab niemals, so sagt unser Philosoph, eine ungestaltete Materie, also der Grund, weshalb man von einem Eingehen des Einen ins Andere spricht, ist ein rein logischer. Ja, es ist notwendig, jede Synthesis immer logisch zu zergliedern. Doch wird es bei Plotin immer schwer sein, sich des Eindrucks zu erwehren, als ob es sich dabei um eine zeitliche Gestaltung handle, und der Grund dazu liegt in der Sprache Plotins, welche in viel größerem Maße als die Sprache Platons an genetische Prozesse erinnert. Das Ganze des Prozesses wird ja bei ihm geradezu als Genesis bezeichnet. Doch es soll dabei immer an eine metaphysische Genesis, also an einen zeitlosen Prozeß gedacht werden. Wenn man daran denkt, daß die Zeit ein Produkt der Psyche ist, also etwas, was nach der Setzung des Prinzips der Seele folgt, wird man gleich das Verhältnis von Seele und Körper als etwas Zeitloses verstehen.

Die Setzung der Andersheit des Körpers ist die notwendige Voraussetzung, um die Beziehung der Psyche, d. h. um die Negation der absolut nichtsinnlichen Qualität der Seele zu begreifen. Anders ausgedrückt: die Seele kann sich nirgends sonst als in einem Körperlichen manifestieren. Andererseits darf das Körperliche nicht als gegeben vorausgesetzt werden, sodaß die Psyche sozusagen nachträglich sich in Beziehung zu ihm setzt, sondern — und darin liegt das Eigentümliche der plotinischen Theorie der Erscheinungswelt — es muß so gedacht werden, als ob es selbst ein Produkt des psychischen Prinzips wäre. Der hypostatische Prozeß, d. h. der Prozeß, worin das Eine das Andere setzt, ermöglicht und erhält, erreicht damit sein Ende. Die Bildersprache Plotins, welche hier wiederum wiederkehrt, sagt uns natürlich nichts über die Art und Weise, wie das Körperliche seine Setzung dem Seelischen verdankt. Das Bild von

Licht und Finsternis wird dazu gebraucht, um die Andersheiten von Seele und Körper zu veranschaulichen, und zwar deshalb, weil das Licht der Grund der Finsternis ist. *Die Funktion der Seele wird hiermit absolut schöpferisch gedacht.* Und da das Körperliche bei *Plotin* sowohl wie bei *Platon* in seiner Gesamtheit als identisch mit dem Raum gedacht werden muß, so ist die Psyche das Prinzip, welches den Raum ebenso wie die Zeit erzeugt. Doch dies ist die konsequente Durchführung des *plotinischen* Gedankens; bei ihm selbst finden wir ihn natürlich nicht in dieser Schroffheit formuliert. Dies ist aber ausdrücklich gemeint, wenn das Körperliche als die Andersheit des Psychischen bezeichnet wird.

Bei *Plotin* ist eine Andersheit, wenigstens soweit es sich um die Qualitäten des Seins handelt, also nicht, sofern es sich um die Andersheiten des noetischen Seins oder etwa um die Andersheiten, d.h. die Grundformen, welche die Konstitution der Psyche ausmachen, handelt — mit anderen Worten, soweit es sich um die *metaphysische Andersheit* handelt, niemals anders denn als die Setzung einer Identität, d. h. eines anderen Prinzips zu begreifen, welches zwar der Grund des Anderen ist, nicht aber mit ihm selbst identisch gesetzt werden darf. Und die Funktion, welche in diesem Verhältnis *der metaphysischen Kausalität* der Identität, also dem ersten Prinzip, zugeteilt wird, ist bei allen Arten dieses Verhältnisses identisch; nämlich das erzeugende Prinzip übernimmt zugleich die Mission der Bildung des Erzeugten. Wie der Nus der Bildner der Psyche ist, nicht nur soweit sie von ihm selbst gesetzt wird, sondern sofern sie durch ihre Beziehung zu ihm sein Wesen und seine Gesetzlichkeit erkennt, ebenso ist jetzt die Psyche die Bildnerin des Körpers. In diesem Verhältnis aber ist die Rückkehr des Einen in das Andere nicht mehr möglich, sondern das Eine wird bloß durch das Andere gebildet. Der Grund dazu ist der, daß der *Wertunterschied*, der die Welten trennt, hiermit seine äußerste Grenze erreicht. Es kommt noch hinzu, daß dem nichtpsychischen Prinzip die Funktion des Erkennens fehlt, worin ja die Möglichkeit der Rückkehr des Einen in das Andere im letzten Grunde besteht.

Als ein *Verhältnis des Sollens* soll die Beziehung von Psyche und Körper aufgefaßt werden. Das Körperliche soll nicht, so sagt *Plotin*, ohne die Form, ohne den Logos der Psyche sein, zumal es das Andere der Psyche ist, vielmehr soll

es als ein Etwas gedacht werden, worin die Psyche ihre Form entfalten kann, ja es soll als ein schöner Wohnsitz der Seele aufgefaßt werden, welcher sich nicht von seinem Schöpfer, also der Seele, vollkommen getrennnt hat, und welcher wiederum in keiner Weise als identisch mit ihm gedacht werden darf, sondern als ein Anderes, welches der Kultur und der Bildung fähig ist, ja seinem innersten Bestande nach diese Formung sogar fordert. Das Verhältnis der Bildung soll aber so gedacht werden, daß das Eine unendlich bildet, während das Andere unendlich gebildet wird, ohne jemals restlos gebildet zu sein; also ohne die Möglichkeit der absoluten Rückkehr. In dieser Weise wird das Körperliche vom Psychischen durchdrungen, d.h. nicht so, als ob das Körperliche in sich oder von sich aus zum Psychischen gelangt, sondern dergestalt, daß das Psychische sich in produktiver Beziehung zu ihm setzt.

Niemals kann also das zu Formende von sich aus das Formende hervorbringen; deswegen wäre es nicht richtiger, sich so auszudrücken, als ob das zu Formende in dem Formenden und nicht umgekehrt liegen würde. Das Eine wird vom Anderen beherrscht, dergestalt, daß der Umfang des zu Formenden niemals größer gedacht werden kann, als der des Formenden, d. h. die Unendlichkeit des Raumes, oder des Körperlichen hat ihren Grund in der Unendlichkeit des psychischen Prinzips; anders ausgedrückt: die Sinnenwelt reicht, soweit die Seele reicht. Etwas absolut Gestaltloses kann in der Sinnenwelt nicht gedacht werden, und da alle Gestaltung nur in der Seele ihren Grund hat, deswegen ist die Unendlichkeit der Welt durch die Unendlichkeit der Psyche bestimmt. Man denkt den Gedanken Plotins erst dann zu Ende, wenn man alle Gesetzlichkeit des Körperlichen, soweit sie faßbar ist, auf die Gesetzlichkeit des Psychischen zurückführt. Der Logos des Weltganzen ist identisch mit dem Logos der Psyche. Darin erblickt Plotin die unendliche Funktion des Psychischen und seinen göttlichen Wert, daß es die Unendlichkeit selbst des Sinnlichen ermöglicht, welche wiederum sich der Unendlichkeit des Unsinnlichen unterwirft, d. h. sie nachzuahmen strebt.

Damit kommen wir zum Begriff der Natur. Psyche und Natur sind bei Plotin korrelative Begriffe. Natur ist nichts anderes als das nach einem Prinzip, nach einem Logos geordnete Etwas, oder anders ausgedrückt, Natur ist alles, was Grund seiner Formung in dem psychischen Prinzip hat. Die Gesetzlich-

keit, wonach die Bildung der Natur vor sich geht, darf der Seele selbst nicht transzendent, sondern absolut immanent gedacht werden. Darin liegt der Unterschied zwischen Natur und Techne, daß der Natur das Prinzip ihrer Bildung immanent, während das Prinzip zur Bildung des Objekts der Techne ihm transzendent, gedacht werden muß. Ja, die Gesetzlichkeit der Techne ist immer etwas Sekundäres und hat sich nach dieser Ursprünglichkeit der Natur zu richten, d. h. die Techne besteht immer in der Nachahmung der Natur oder des schöpferischen Prinzips der Seele. Dies bedeutet keinen Widerspruch zu den Ausführungen auf Seite 109—111, wie es im ersten Augenblick scheinen könnte. Das eine Mal wird das Prinzip der Techne zu Ende gedacht, wobei die Natur auf die Techne zurückgeführt werden muß, während das andere Mal das Prinzip der Natur zu Ende gedacht wird, wobei die Kunst, die Techne, sich nach dem reinen Prinzip der Natur zu richten hat. Im Grunde handelt es sich aber um ein und dasselbe Prinzip. Vgl. Seite 173. Damit bekommt der Terminus Natur, Physis, seine ursprüngliche Bedeutung. So verstehen wir, warum bei Plotin „Natur“ nichts anderes als dasjenige Prinzip bedeuten kann, welches kraft der Funktion seines Seins den Grund des Werdens alles Lebendigen und seiner Erhaltung ausmacht. Inwieweit wir dabei an etwas vollkommen Unpersönliches denken dürfen, ist bei Plotin nicht ganz klar. Vielmehr haben wir, wegen der Sprache, welcher Plotin sich dabei bedient, guten Grund an ein, wenn nicht persönliches, so doch irgend wie mit Wollen begabtes Wesen zu denken. Immerhin läßt sich das nicht mit Bestimmtheit behaupten, da wir uns nicht allein auf die Sprache Plotins verlassen können, welche durch und durch persönlich klingt, auch da, wo es von vorneherein unmöglich, ja unerlaubt ist, an etwas Persönliches zu denken. Deswegen werden wir alle seine persönlichen Wendungen unpersönlich verstehen. Dieser schöpferischen Funktion der Seele verdankt alles Natürliche sein Werden, sein Sein und seine Form. Selbst die Götter, d. h. hier die Himmelskörper, werden nur durch die alles erhaltende Kraft der Seele begreiflich. Darin liegt ja das Wesen des psychischen Prinzips, daß es nicht nur in sich, sondern zugleich in einem Anderen sein kann und muß. Das Verhältnis von Nichtpsychischem und Psychischem ist also der Grund der Natur. Das Nichtpsychische ist

aber nichts anderes als eine Form des Psychischen, oder wie Plotin sich paradox ausdrückt, ein Psychisches außerhalb seiner Tätigkeit.

Da aber jedem Prinzip, soweit es metaphysisch gedacht wird, das Streben innewohnt, sein Anderes sich ähnlich zu machen, d. h. es zu durchdringen und zu beherrschen, deshalb besteht die Leistung des psychischen Prinzips darin, seine Tätigkeit in sich selbst und in einem Anderen zu haben, d. h. das Nichtpsychische zum Psychischen umzugestalten. Und da das Leben der Seele in dem Logos besteht, d. h. in einem Verhältnis, welches in sich homolog ist, und welches seinen wahren Grund in der reinen Vernunft hat, deswegen gibt sie dem Körperlichen, soweit es möglich ist, eine logische, d. h. verhältnismäßige, homologe Form, welche im Verhältnis zu der eigenen ursprünglichen Form der Seele als ein Abbild aufgefaßt werden muß. Die Form der Natur ist soweit die Form der Seele und der Logos der Natur der Logos der Seele. Die Bildung aber der Natur wäre andererseits nicht möglich, wenn das Andere der Seele nicht von Natur aus bildsam wäre, d. h. wenn das Apsychische nicht die Form des Psychischen annehmen könnte.

Es ist klar, daß in einem solchen System kein Platz mehr für eine blinde Notwendigkeit übrig bleibt, sondern, daß alles darin nach den Gesetzen des Logos sich vollzieht. Das Noetische, welches durch die Vermittlung der Psyche bis in die Bildung des Kosmos nach logischen Gesetzen hineinragt, ist der Grund dieses absolut verstehbaren Charakters des Weltganzen. Jeder Logos, d. h. jede Form in der Natur bezieht sich somit notwendig auf die ihr in der noetischen Welt korrespondierende Urform. Dies ist möglich durch die Seele, welche vom Nus nicht absolut anders, also absolut alogisch, sondern des Logos durchaus teilhaftig gesetzt ist. Es liegt in der Forderung der metaphysischen Kausalität, daß weder das Eine sich vollkommen ins Andere herunter läßt, noch das Andere vollkommen anders, d. h. dem Einen durchaus fremd, gedacht werden darf. Beide Prinzipien können natürlich sich niemals restlos aufheben, d. h. in sich gänzlich übergehen; denn die Voraussetzung ihrer Setzung ist die Identität und die Andersheit, welche allen beiden zukommen. Wie die sichtbare Sonne der Grund des Lichtes ist, so wird der Nus, also das noetische Sein, zum Grunde des psychischen Prinzips. Dennoch ist die Beziehung zwischen beiden so

zu denken, daß das Eine, also der Nus, der Grund des Anderen, also der Psyche, wird. Das Prinzip der Psyche, soweit es absolut unsinnlich gedacht wird, oder wenigstens in seinem unsinnlichen Eidos, also in dem Eidos, welches die Funktion des Begreifens ausübt, berührt sich mit dem Prinzip des Nus. Psyche und Logos stehen in durchgängiger Korrelativität zueinander.

Der Grund, weshalb Plotin der Weltseele eine absolute Beziehung zum Nus zuschreibt, liegt in der Logizität der Natur. Wie aber Plotin dazu kommt, ist nur aus dem Verhältnisse der individuellen Seele zum Nus und zum Ganzen der Schöpfung zu begreifen. Das individuelle mystische Erlebnis, worin eine absolute Befreiung der Seele vom Körper, ein totales Erhobensein über alles Sinnliche, also eine Transzendenz stattfindet, führt Plotin zu der Annahme einer absolut reinen Beziehung der Weltseele zum Nus überhaupt. Die absolute Immanenz mit sich selbst und der beständige Verkehr mit dem Immerseienden, worin das vollkommene Leben der individuellen Seele besteht — denn dies ist nichts anderes als die Identifizierung und die Vereinigung mit dem Göttlichen — wird dann auf die Weltseele übertragen, wobei natürlich unentschieden bleibt, ob der Weltseele außer dem Verkehr mit dem Nus, noch die Vereinigung mit dem letzten Grunde, dem Einen, zugeteilt wird oder nicht. Immerhin, das Philosophieren Plotins findet in der absoluten Vereinigung, also in einer solchen, worin kein Verstehbares mehr zum Ausdruck kommt, sondern worin die Seele einerseits mit sich selbst absolut einig und eins, und andererseits mit dem einen Grunde der Welt sich einheitlich in Beziehung gesetzt hat, und zwar dergestalt, daß sie nicht mehr weder sich, noch das Eine unterscheiden kann, seine Vollendung.

Deswegen handelt es sich immer um eine Tätigkeit der Seele, also um eine Bewegung von der Vielheit zur Einheit, wobei unter Bewegung nichts anderes als Denken, Erkennen und Anschauen verstanden werden muß. Der Zweck des Philosophierens besteht ja in einem Akt, also in einer ἐνέργεια, worin nicht nur das Ganze des Nus angeschaut und erkannt wird, sondern damit zugleich die Einheit der Psyche als das den Nus tragende Prinzip ergründet und erfaßt wird. Es ist deswegen notwendig, wenn von Vereinigung die Rede ist, nicht nur an das übernoetische, sondern zugleich an das noetische Sein zu denken; denn die absolute Funktion, ἐνέργεια, der

Psyche vollzieht sich innerhalb dieser Welten des noetischen und des übernoetischen Seins. Erst wenn sich die Seele außerhalb dieser Welten befindet, d. h. wenn sie aus dem Bereiche der Vernunft in das Gebiet des dianoetischen Logos versetzt wird, kommt ihr der Unterschied vom Einen und vom Vielen zum Bewußtsein, d. h. die Kluft, die zwischen dem Einen als dem Übernoetischen und dem Vielen als dem Noetischen klafft, zugleich aber kommt die Psyche zum Bewußtsein des grundsätzlichen Unterschiedes einerseits vom Dianoetischen und Noetischen, und andererseits vom Aisthetischen und Dianoetischen. In diesem Akt der absoluten Immanenz mit sich selbst und in dem Bewußtsein des Unterschiedes, der zwischen der noetischen und den übrigen Verhaltungsweisen der Psyche besteht, liegt der Grund aller Psychologie Plotins, soweit sie sich auf das Verhältnis der Psyche zum Körper bezieht, und soweit sie Fragen in sich enthält, welche das absolute Alleinsein der Seele behandelten, also etwa die Fragen nach dem Schicksal der Seele überhaupt.

Man kann das Ganze des plotinischen Denkens als eine Interpretation Platons verstehen. Inwieweit aber Plotin das platonische System grundsätzlich richtig verstanden hat, dies ist eine andere Frage. Immerhin sind wir der Ansicht, daß mit wenigen Ausnahmen Plotin Platon besser verstanden hat, als alle späteren Platoniker bis in unsere Zeit hinein, wobei, was unsere Zeit betrifft, nicht an eine spezielle Betrachtung eines besonderen Problems der platonischen Philosophie gedacht werden darf. In dem Gesamtverständnis aber kann unsere Zeit in keiner Weise mit der neuplatonischen verglichen werden.

Aus dem fundamentalen Akt also des plotinischen Philosophierens ergeben sich die fundamentalen Probleme der Psychologie. Plotins Frage ist, wie die Psyche, nachdem ihr Wesen in dem absoluten Akt der Vereinigung als solches, d. h. als ein göttliches angeschaut und eingesehen wird, in eine Beziehung zum Körper treten kann, oder was dasselbe ist, wie die Psyche, indem sie sich in einer Beziehung zum Körper verhält, sich trotzdem über ihn erheben und sich mit dem Absoluten vereinigen kann. Diese dialektische Tätigkeit der Psyche ist aber dadurch möglich, daß das Wesen der Seele überhaupt dialektisch ist; die Psyche in ihrer

Totalität gefaßt, ist sowohl Einheit als auch Vielheit, oder dogmatisch ausgedrückt: die Psyche konstituiert sich aus dem noetischen und dem aisthetischen Eidos.

Bei der Behandlung von fundamentalen Problemen pflegt Plotin ausdrücklich auf Platon zurückzukehren, indem er dies durch das einfache „er sagt" oder „er sagte" andeutet. Auch die anderen griechischen Philosophen werden herangezogen, doch das Entscheidende wird immer von Platon geholt. Plotin, wie alle großen Philosophen, indem er die Geschichte der Philosophie betrachtet und sie für sein System fruchtbar machen will, kann natürlich über die Systeme der Vergangenheit nicht anders als im Sinne seines Systems denken; so begreift er zum Beispiel Heraklit, dessen dialektische Begriffsbildung er so auffaßt, als ob sie auch nach Heraklit in der Trennung von Einheit und Vielheit, also in dem Unterschied vom noetischen und aisthetischen Eidos der Seele, ihren Grund hätte. Die Zweiheit der Wege ist bei Heraklit im Grunde nur eine Einheit. Dies ist für Plotin von fundamentaler Bedeutung; denn die Einheit des Prozesses der Seele läßt sich für ihn auch in eine Zweiheit spalten und sich wiederum in dieselbe Einheit aufheben.

Platons Theorie der Psyche, wie sie einerseits in der „Politeia" und im „Phaidros", andererseits im „Phaidon" und im „Timaios" dargestellt wird, ist für Plotin maßgebend. Wie bei Platon das eine Mal, soweit es sich um die Kultur des Sinnlichen durch das Unsinnliche und die Erziehung des Ganzen der Seele handelt, die Beziehung der Psyche zum Körper positiv gefaßt wird, das andere Mal, soweit es sich um die Reinheit und die Absolutheit der unsinnlichen Gegenstände, der Ideen, und um die Unmöglichkeit oder wenigstens die Schwierigkeit der Erkenntnis und der Vereinigung der Psyche mit den Ideen handelt, negativ erfaßt wird, also zwei Betrachtungsweisen der Seele festgestellt werden können, so auch bei Plotin, wenn es sich um die Leistung der Psyche in der Welt des Sinnlichen handelt, wobei nur die bildende Funktion des sinnlichen Eidos in Betracht gezogen wird, die Beziehung der Seele zum Körper positiv gefaßt, ja, bei Plotin sowohl, wie bei Platon soll sogar die Seele die Welt bilden; denn sonst wäre das Ganze im Zustande des Chaos geblieben, was für das griechische Denken etwas Absurdes wäre. Die Logizität der Natur hat ja ihren Grund darin, daß die Natur als ein

Verhältnis vom Sinnlichen und Unsinnlichen zu verstehen ist, wobei das Sinnliche sich der aus der Funktion des Unsinnlichen stammenden Bildung hingibt.

Wenn aber die Seele nicht in ihrer bildenden Tätigkeit innerhalb der sinnlichen Welt, sondern in ihrer erkennenden Funktion innerhalb des unsinnlichen Kosmos in Betracht gezogen wird, so wird von da aus ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit negativ gewertet, und sogar die Aufhebung ihrer Beziehung dazu gefordert, soweit dies in dieser Welt möglich ist. Damit werden aber alle angeblichen Widersprüche in der Philosophie Platons sowohl, wie in der Plotins hinsichtlich der Auffassung des Prinzips der Seele und seiner Beziehung zur sinnlichen und unsinnlichen Welt, vom Grunde aus beseitigt. Betrachtet man das Philosophieren nicht als einen unendlichen Prozeß der Seele von dieser Welt zu dem unsinnlichen Kosmos und von diesem wiederum zu dieser Welt, wie Platon es ausdrücklich in der „Politeia" fordert, so wird man natürlich einen Widerspruch in der Philosophie Platons sowohl wie Plotins finden oder zu finden meinen, ja dies wird in jedem Philosophieren der Fall sein müssen, soweit es nicht als ein axiologischer Prozeß des Bewußtseins aufgefaßt wird. Das Zeitliche darf niemals als ein Widerspruch zum Überzeitlichen, sondern immer als ein Anderssein zu ihm aufgefaßt werden. Man darf auch nicht vergessen, daß die Seele sich immer innerhalb des Verhältnisses von Sinnlichem und Unsinnlichem bewegt, ja, daß dies Verhältnis selbst ihr eigenes Werk ist.

In den Schriften Platons, in denen die Entdeckung der Idee vollzogen worden ist, haben wir die eine Seite der Auffassung der Seele bei Platon. Das Sinnliche wird dabei als absolut wertlos angesehen, und die Beziehung der Seele zu ihm, sei es durch die aufnehmende Funktion, sei es durch die produzierende Tätigkeit des sinnlichen Eidos, als ein nichtgesollter Zustand, als ein Eingesperrtsein der Seele im Körper angesehen, ja, das sinnliche Weltganze, womit die Seele in Verbindung tritt, wird als eine Höhle angesehen. Die Lösung der Psyche aus den Fesseln der Sinnlichkeit wird in diesem Zusammenhang zu etwas absolut Notwendigem, ja, ihre Beziehung zum Sinnlichen ist etwas Nicht-gesolltes. Das Sollen der Psyche liegt darnach allein in der unsinnlichen Welt. Der Gang vom Diesseits ins Jenseits macht die philosophische Arbeit der Seele aus. Soweit diese Seite des Lebens der Psyche in

Betracht gezogen wird, werden auch alle Mythen, die sich auf die Präexistenz der Seele und auf den Grund ihrer Beziehung zur Sinnlichkeit beziehen, in die philosophische Sprache aufgenommen, und ihr Inhalt bekommt eine neue, erkenntnismäßige Form. Es handelt sich nicht mehr um einen religiösen Fall der Seele, sondern um einen erkenntnismäßigen Fall, d. h. die Beziehung der Seele zur Sinnlichkeit bedeutet deswegen einen Fall der Seele, weil sie ihr die Erkenntnis des Seienden, der Idee, nicht gestattet.

Wenn es sich hingegen um die Bildung des Kosmos durch die Seele handelt, wie es im „Timaios" der Fall ist, und wenn es um die Formung eines Mikrokosmos zu tun ist, wie die „Politeia" es angibt, dann wird die Beziehung der Seele zum Körper und überhaupt zur Sinnlichkeit als eine notwendige betrachtet. Auch wenn die Kunst in Betracht gezogen wird, die nicht anders denn als eine Übertragung der unsinnlichen Form auf das Sinnliche aufgefaßt werden soll, wird die Seele positiv gewertet, und zwar deswegen, weil die Seele die Bedingungen aller Formung in sich trägt. In allen diesen drei Verhältnissen aber, in dem kosmologischen, in dem staatlichen oder mikrokosmischen oder schließlich in dem künstlerischen wird die Seele deswegen positiv gewertet, weil ihre Beziehung zum Sinnlichen nach den Gesetzen des Unsinnlichen sich vollzieht. In dem Weltganzen ist es der Schöpfer, der die Beziehung der Seele zum Unsinnlichen herstellt, im Staat ist es wiederum die Philosophie, die zur Entdeckung der Idee des Guten führt und sie zur Grundlage alles Schaffens im Staate macht. In allen Verhältnissen aber sind es dieselben Ideen, die zur Bildung des Objekts notwendig sind. Die Idee des Guten ist der Grund, weshalb ein Staatsgebilde als etwas Eudämonisches erscheint; in derselben Idee liegt die Ursache zur Vollkommenheit des Alls, also dessen, worin die Seele die maßgebende Funktion ausübt. Deswegen wird der Kosmos im „Timaois" als etwas Vollkommenes aufgefaßt, ja das sichtbare All hier als Gott angesehen. Seine Göttlichkeit besteht darin, daß es in der Seele den Grund seiner Bildung und seiner Erhaltung hat, die ihrerseits wiederum in Beziehung zum Nus gedacht wird. Der Nus wäre sonst dem Weltganzen nicht übertragbar, d. h. die Vernünftigkeit der Natur ist allein durch die Seele möglich. Daß bei Platon die Natur, ebenso wie bei Plotin, als vernünftig angesehen werden muß, folgt mit Notwendigkeit daraus, daß das

sichtbare All ein Abbild des unsinnlichen Kosmos ist. Es liegt ein Sollen der ganzen Natur zu Grunde, sich nach Möglichkeit dem ewigen Sein anzunähern.

Das Verhältnis von allgemeiner und individueller Seele wird bei Platon auch so gedacht, daß die individuelle den Gang und die Gesetzlichkeit der allgemeinen nach Möglichkeit nachahmen muß. Das Denken in seinem Kreis erinnert sehr an die ewigen vernünftigen Kreise der Götter, d. h. der mit Seele begabten Himmelskörper. Das Allgemeine in der Natur, also die allgemeine Gesetzlichkeit wird so gedacht, daß sie in sich bleibt, d. h. selbstgenügsam ist, weil sie nichts hat, welches ihr entgegengesetzt wäre, also dem Gesetz der immanenten Vernünftigkeit entgegenhandeln oder -wirken könnte. Die Beziehung von allgemeinem Eidos und nichtseiendem Etwas wird durch die Schöpfung so gedacht, als ob sie unaufhebbar wäre, mag dabei die Beziehung des Psychischen zum Nichtpsychischen, oder das Verhältnis des Vernünftigen zu dem Vernunftlosen in Betracht gezogen werden. Natur ist bei Platon die Beziehung von Vernunft und Notwendigkeit durch die Vermittlung des psychischen Prinzips. So wird die Natur im „Timaios" und „Philebus" aufgefaßt. Die Teleologie und die Mechanik sind bei ihm immer in absoluter Wechselbezüglichkeit zu denken.

Das Allgemeine hat nichts anderes nötig; in der Sprache Platons und Plotins gesprochen: die Weltseele hat weder ein sinnliches Verhältnis, noch leidet sie sonst; denn dem Allgemeinen kann nichts hinzugedacht oder -gefügt und von ihm nichts hinweggedacht werden. Hingegen wird die individuelle Seele sich immer den Gesetzen des sinnlichen Eidos aussetzen müssen, und von dem Grade ihrer sinnlichen Tätigkeit hängt ihre nichtsinnliche Funktion ab, d. h. je weiter die Psyche sich in die Forderungen des sinnlichen Eidos einläßt, desto mehr entfernt sie sich von den Aufgaben, die ihr durch die unsinnlichen Gegenstände gestellt werden. Die Vollendung aber der individuellen Seele ist allein durch die Beziehung auf das Allgemeine möglich, also einmal auf das Allgemeine des psychischen, das andere Mal auf das des noetischen Prinzips. Und weil das Allgemeine der Welt, also das Weltganze in seiner sichtbaren Konstitution diese beiden Allgemeinheiten in sich faßt, deswegen ist es notwendig, daß die individuelle Seele bei ihrer Rückkehr,

d.h. der Auffindung ihres Ursprungs und ihrer Gesetzlichkeit, sich zunächst auf das Allgemeine der Welt bezieht. In diesem Prozeß des Individuellen zum Allgemeinen handelt es sich immer um eine Erkenntnis der allgemeinen Gesetzlichkeit der Welt und der sie konstituierenden Prinzipien, also des Nus, der Seele und der Notwendigkeit, und weil der Träger des ersten und des dritten das zweite von diesen Prinzipien ist, handelt es sich immer um die Erkenntnis des Allgemeinen im psychischen Prinzip.

Die Aufgabe der individuellen Seele wird dann als erfüllt angesehen, wenn die Seele sich zur absoluten Allgemeinheit erhoben und sich darin als in einer eigenen Gesetzlichkeit erkannt hat, also nur dann, wenn das Individuelle mit dem Allgemeinen zusammen fällt. Indem aber die allgemeine Gesetzlichkeit des Weltganzen und damit der Weltpsyche ihren Grund in der allgemeinen Gesetzlichkeit des noetischen Prinzips hat, und indem die Psyche bei der Weltbildung ihre Identität und ihre Andersheit nicht aufzugeben braucht, ist auch begreiflich, warum der sichtbare Kosmos als etwas Vollkommenes angesehen wird; denn die der Psyche eigene Gesetzlichkeit ist es, daß sie ewig identisch mit sich selbst bleibt, d. h. daß sie keinen Anfang und kein Ende hat.

Wenn aber die Eudämonie eines Wesens darin liegt, daß es keines anderen bedarf, so muß dann die Weltseele oder das Allgemeine als etwas durchaus Eudämonisches gedacht werden. Die individuelle Seele oder das Individuelle kann demnach nur dann in dem Zustande der Eudämonie sein, wenn es in absoluter Gemeinschaft mit dem Allgemeinen gedacht wird. Solange aber das Individuelle von Besonderheiten in Anspruch genommen wird, wie dies in seiner Beziehung zur Sinnlichkeit der Fall ist, kann es sich nicht zum Denken und Erkennen des Allgemeinen erheben. Das Allgemeine, also in diesem Falle die Weltseele, wird deswegen ohne eine sinnliche Beziehung gedacht, weil es dann sich selber aufheben würde. Das Sinnliche ist niemals etwas Allgemeines, sondern immer etwas Besonderes. Das Allgemeine ist immer in sich, d. h. es bezieht sich immer auf sich selbst. Doch es ist nicht einzusehen, wie die Weltseele als der Grund der Bildung der Welt angesehen werden sollte, wenn sie sich immer in Beziehung zum Unsinnlichen hält. Zugleich wäre kein Merkmal gegeben, welches die Seele vom Nus und zwar vom sich selbst begreifenden Nus unterscheiden würde. Denn das Wesen des Nus besteht darin, daß er immer sich be-

greift und auf sein Sein bezieht. Die bildende Funktion der Seele ist also nur dann zu begreifen, wenn die Seele nicht ausschließlich sich auf das Unsinnliche, sondern wenn sie sich außerdem auf das Sinnliche bezieht. Hier sind die Bestimmungen, welche Plotin der Weltseele zuschreibt, widersprechend. Einmal soll die Weltseele als rein gedacht werden, das andere Mal muß sie wiederum als der Grund der Welt angesehen werden. Es werden zwar der Weltseele alle übrigen Eigenschaften und Beziehungen, die aus dem sinnlichen Eidos und seinem Bezogensein auf das Nichtseiende hervorgehen, abgesprochen. Es kann aber von ihr die rein bildende Funktion nicht weggedacht werden, ohne damit das Wesen und die Eigentümlichkeit des psychischen Prinzips zu verletzen oder selbst es aufzuheben.

Das Unsinnliche ist immer das Eine, während das Sinnliche das Andere ist innerhalb des einen psychischen Prinzips. Der Grund, weshalb die Seele das Andere aufnimmt, d. h. sich zu dem nichtseienden in Beziehung setzt, ist, daß sie etwas Unsinnliches ist. Dadurch aber ist schon die Andersheit der Psyche im Verhältnis zum Nus deutlich charakterisiert. Der Nus kann sich niemals auf ein Anderes direkt, sondern immer nur indirekt beziehen, d. h. durch die Vermittlung des seelischen Prinzips. Das Zeitlose kann sich niemals mit dem Zeitlichen anders in Verbindung setzen als dadurch, daß die Psyche, welche beides in sich hat, sich zu beiden in Beziehung setzt. Die Seele, wird sie als Welt- oder Einzelseele gedacht, kann ihre bildende Funktion nur, indem sie sich auf das vorausliegende Prinzip, also den Nus bezieht, ausüben. Darin liegt nicht nur der Grund zur Bildung und Erhaltung des psychischen Etwas, sondern der Grund zur Erhaltung des psychischen Prinzips selbst. Das Auf-einander-angewiesen-sein der Prinzipien kommt auch darin zum Ausdruck.

Das zeitliche Leben der individuellen Seele wird dennoch bei Plotin nicht als wertlos angesehen, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Wenn als Zweck der philosophischen Arbeit der Psyche die Vereinigung mit sich selbst und mit dem schlechthin Einen gilt, so bedeutet dies noch nicht, daß die Seele überhaupt nicht in die Zeitlichkeit eingehen, oder daß sie überhaupt in keiner Beziehung zum Nichtseienden stehen sollte. Damit ist natürlich nicht das gemeint, daß das Nichtseiende für sich genommen etwas Wertvolles ist,

sondern nur das, daß die Beziehung der Seele zum Nichtseienden, oder mindestens zur Erscheinung selbst, nicht als gänzlich wertlos angesehen werden soll. Ja, für *Plotin* hat die Beziehung der Seele zum Nichtseienden etwas durchaus Pädagogisches in sich. Die Beziehung zur Vielheit ist der Grund zur Entfaltung der Mannigfaltigkeit der Funktionen, die in der Einheit des psychischen Prinzips liegen. Solange die Seele nicht restlos sich von der Sinnlichkeit beherrschen läßt, d. h. solange sie die Möglichkeit der Wiedererinnerung nicht aufgibt, ist ihre Beziehung zum Nichtseienden und zum Sichtbaren von Bedeutung. Ja, die Erfahrung und die Erkenntnis des Schlechten in seiner Eigentümlichkeit können als Bedingungen zu einer besseren Sammlung oder einer wertvolleren Entfaltung der Möglichkeiten des psychischen Prinzips angesehen werden.

Die Formen ihrer Tätigkeit, die sonst im Unsinnlichen nur zu einer ewigen Stille verurteilt sind, werden bei einer wertvollen Beziehung zum Sinnlichen auf das Formlose angewandt, und damit verleihen sie ihm Bestand und Erhaltung. Abgesehen aber davon kann das praktische Verhalten der Seele, dessen Objekt immer in der Sinnlichkeit gegeben sein muß, das theoretische Verhalten in soweit unterstützen, als es die unsinnliche Form zur sinnlichen Anschauung bringt. *Die Tätigkeit der Seele in der Sinnlichkeit ist somit etwas Notwendiges.* Das Werk, welches durch die Tätigkeit der Seele in der Sinnlichkeit zustande und zur Erscheinung kommt, ist ja nichts anderes als ein Abbild des in der unsinnlichen Funktion der Seele enthaltenen Urbilds. *Das Schöne in der Sinnlichkeit oder irgendeine in die Erscheinung tretende Form ist der Beweis von der unendlichen Macht des Unsinnlichen.* Dadurch wird alles in eine Kontinuität gebracht. worin das eine, alles erhaltende Prinzip seine Funktion ausübt.

Sobald man also die doppelte Natur des Prinzips der Seele erkannt hat, werden alle scheinbaren Widersprüche aufgehoben. Es ist zwar notwendig, daß man die Welten in ihrer Andersheit und Besonderheit auseinander hält; andererseits aber ist es dennoch gefordert, die Einheit, soweit dies möglich ist, wieder herzustellen. Die Seele ist aber, trotz allem bildenden Können, dem Nus näher zu denken als dem Sinnlichen selbst. Das Sinnliche ist ihr eine *Notwendigkeit*, während das Noetische ihr ein *immerseiendes Sollen* ist, welches zugleich ihren Grund

ausmacht. An den Grenzen des Noetischen einerseits, und an den Grenzen des Anoetischen andererseits endigt somit das Geltungsbereich des psychischen Prinzips.

In diesen zwei Welten hat die Seele zwei ganz verschiedene Aufgaben zu vollbringen. In der sinnlichen Welt besteht ihre Aufgabe in der Anschauung und in der Bildung der Welt, in der unsinnlichen Welt hingegen in der Erkenntnis des Immerseienden. Beide Aufgaben stehen aber in durchgängiger Wechselbezüglichkeit zu einander. Die Bildung ist nicht ohne die Erkenntnis möglich. Dies gilt für die individuelle sowohl, wie auch für die allgemeine Seele. Das Leben der individuellen Seele in der Zeitlichkeit muß ein Abbild des Lebens in der Zeitlosigkeit bilden. So wird alles zu einem fortwährenden Prozesse, zu einem ewigen Werden in einem ewigen Sein, nach der einen sowohl, wie nach der anderen Seite hin; denn die Psyche ist nicht in ihrer Totalität in der Sinnlichkeit, sondern eine ihrer Grundfunktionen bleibt in der noetischen Welt.

Kapitel VIII.

Idee und Natur.

Die Theorie in der Natur.

Ὡς ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ᾽αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὑτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ᾽αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν.

Enn. III, 8, 4.

Das Wesen des sinnlichen sowohl, als auch des unsinnlichen Kosmos sieht Plotin in der Theorie, d. h. in dem kontemplativen Verhalten überhaupt. Hierin liegt auch der Grund, weshalb wir bei Plotin nicht von einer Ethik im Sinne Platons oder Kants reden können. Es soll nichts in der Welt verändert werden, oder wenigstens jede vorgenommene Veränderung, also jedes praktische Verhalten hat nur eine sekundäre Bedeutung, denn es dient nur dazu, der Seele ihre absolute Vereinigung mit sich selbst und mit dem Weltgrunde zu ermöglichen. Man kann natürlich nicht in jeder Hinsicht dem Philosophieren Plotins eine praktische Bedeutung absprechen; im Gegenteil: wir können das ganze Verhalten der Psyche bis zu ihrer Vereinigung mit sich und mit Gott als praktisch ansehen. Das Theoretische und das Praktische sind ja immer dergestalt aufeinander angewiesen, daß man sie sehr schwer auseinander halten, geschweige denn sie absolut gegenseitig ausschließen kann. Plotin selber faßt die ganze Arbeit der Psyche als ein Sollen auf und sieht in dem zeitlichen Leben der Seele so etwas wie eine Geschichte der Seele, oder wie eine pädagogische Notwendigkeit der Seele. Wenn wir also von einer kontemplativen Grundtendenz bei Plotin reden, so darf es nicht so verstanden werden, als ob Plotin amoralisch wäre, sondern nur so, daß die Ethik bei ihm nur eine Bedingung des kontemplativen Verhaltens ausmacht, worin dann das Wesen der Funktion des Weltganzen besteht. Wir sprechen also hier nur in diesem Sinne von dem Überwiegen des kontemplativen Momentes bei Plotin, in welchem wir etwa von dem Überwiegen des aktiven Momentes bei Kant sprechen würden.

In einer solchen Voraussetzung einer Weltanschauung ist zwar das Verhalten der erkennenden und der sich aktiv verhaltenden Psyche leicht einzuordnen, denn dies hängt bloß von dem Moment, welches den systembildenden Faktor ausmacht, ab. Wie aber die Natur, also nach Plotin die Bildung und das Wachstum der Welt, selbst in solch einen Zusammenhang der all-

gemeinen Kontemplation hineingebracht werden kann, ist nicht gleich einzusehen. Denn es ist nicht in diesem Sinne von der Kontemplation die Rede, daß etwa das gegebene Ganze der Natur einem kontemplativen Verhalten der Seele vollkommen einfügbar wäre, also wie etwa in einem rationalistischen System, worin sich alles den Kategorien der Ratio zu fügen hat, sondern in dem Sinne einer Selbstkontemplation, d. h. das Ganze verhält sich nach Plotin theoretisch oder kontemplativ. Wie kann die Natur, welche als alogisch und als vorstellungslos, also ohne die Funktion des Bewußtseins gedacht wird, eine Kontemplation in sich vollziehen, oder wie kann sie außerdem alles, was sie schafft, nur zum Zwecke der Theorie oder der Kontemplation hervorbringen? Die kann nur von einem erkennenden und mit Vorstellung befähigten Bewußtsein behauptet werden.

Das Notwendige, worauf die Natur sich bei ihrem Schaffen stützt, ist die Materie. Darauf wendet sie ihre Formen an. Natur ist ja das lebendige Ineinandersein von Form und Materie. Der Natur aber, wie Plotin sie auffaßt — und darin ist Plotin mit Goethe einig — soll nicht nur jede Absicht, sondern es soll ihr zugleich jeder von außen herkommende Impuls oder jede Bewegung abgesprochen werden. Die natürliche Schöpfung kann nicht mit einem übernatürlichen, oder nichtnatürlichen Faktor gedacht werden. Die Farben und die Formen in der Natur können nicht aus irgendeiner außernatürlichen, oder selbst aus einer mechanischen Bewegung entstehen. Die Möglichkeit der Beziehung und zwar des lebendigen Ineinandergreifens von Einem und Anderem, von Form und Inhalt, wie es in der Natur der Fall ist, können wir nur unter der Voraussetzung eines Identischen begreifen. In der Identität der Form oder, wie Plotin sich ausdrückt, des Logos, liegt der Grund der Schöpfung. Dies gilt von der Schöpfung in der Natur sowohl, als auch von der in der Kultur.

In der Techne ist es unmöglich, ein einheitliches Etwas, ein Kunstwerk hervorzubringen, wenn man nicht eine identische Gestalt als ein Muster, oder als ein Ideal zu Grunde legt. Das im Geiste des Künstlers zuerst konzipierte und als Voraussetzung seiner künstlerischen Betätigung dienende Etwas muß in sich eine einheitliche Gestalt aufweisen. Ja der Künstler muß sich nach Plotin, und darin berührt sich wiederum Plotin mit Goethe sowohl, wie mit Kant, nach der Natur richten,

oder, wie er sich ausdrückt, er muß sich zum Verfahren der Natur erheben und sich mit ihr geradezu vereinigen: Wie die Form der schaffenden Natur als absolute Identität zu der von ihr geformten und aus dem Zustande der Vielheit in den der Einheit herübergezogenen Materie gedacht werden muß, ebenso muß sich das unsinnliche Etwas, welches im Geiste des Künstlers als Hypothesis zu Grunde gelegt ist, zum Zwecke der Thesis des sinnlichen Kunstwerkes, verhalten. Doch ist die Beziehung zwischen Hypothesis und dem Prinzipe der schaffenden Natur so zu denken, daß man dabei das eine Mal von der Nachahmung der Natur vonseiten der Kunst sprechen muß, und das andere Mal die Bereicherung so gedacht werden muß, daß selbst die Natur, wenn sie ideal sich schöpferisch betätigen sollte, sich nach dem Muster, also nach der Hypothesis des Künstlers zu richten hat. Es handelt sich also im Grunde um dasselbe Prinzip, nur daß es das eine Mal in der Natur, das andere Mal in der Techne entdeckt und zu Ende gedacht wird. In beiden Fällen kann von einer gegenseitigen Anamnesis gesprochen werden. Damit wird der scheinbare Widerspruch, der in den Äußerungen Plotins vorkommt, und etwa darin liegen würde, daß er das eine Mal von der Nachahmung der Natur, das andere Mal von der absoluten Befreiung von ihr spricht, aufgehoben.

Die Voraussetzungen also, worauf die Natur sich bei ihrem Schaffen bezieht, sind die Materie und die Form. In der Natur muß aber die Form als endlich und unendlich zugleich gedacht werden. Die Endlichkeit liegt darin, daß die zur Entfaltung gekommene Form sich negiert, oder, was dasselbe ist, daß sie stirbt. Die Unendlichkeit der Form liegt darin, daß sie mit ihrer Negation zugleich sich unendlich setzt, nämlich der Möglichkeit nach, in dem die Form selbst einschließenden Keime.

Die Natur ist wesentlich eine Reihe von Formen, oder die Form in ihrer lebendigen Unendlichkeit. Logos und Leben sind hier als Korrelativität zu denken. Diese Berührung vom Leben und Begriff, die bei Plotin, wie wir noch weiter sehen werden, auch innerhalb des Denkens selbst vorkommt, erinnert uns sehr an Hegel. In der Enzyklopädie heißt es: „Insofern aber das Leben wesentlich der Begriff ist, der sich nur durch Entzweiung und Wiedervereinigung realisiert, so treten die Prozesse der Pflanze auch

auseinander." Bei der Lektüre Plotins findet man immer Anlaß, an die Beziehung Hegels zu Plotin zu denken. Hier aber weisen wir ausdrücklich auf die eine Seite hin, nämlich auf die Naturphilosophie der beiden Denker. Bei Plotin ist die Natur die Beziehung von Form, Logos, und Inhalt, Hyle, und der Logos wird dabei als der Grund des Lebens aufgefaßt. Die Natur ist weiter bei Plotin als ein Abbild des unsinnlichen Kosmos aufzufassen. Bei Hegel ist die Natur die Entäußerung des Begriffs. Plotin sagt, daß die Natur deswegen da ist, weil die Seele oder der Logos sich herabgelassen hat. Auch die Sprache Hegels erinnert uns sehr an Plotin. So sagt Hegel in der Enzyklopädie, wenn er das Verhältnis von Seele und Körper bespricht: „Die Seele ist in ihrer durchgebildeten Leiblichkeit als einzelnes Subjekt, und diese die Äußerlichkeit als Prädikat desselben, das darin nur sich auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt so nicht sich vor, sondern die Seele und ist deren Zeichen." Das Wort „Zeichen" ist nichts anderes als die treue Übersetzung des griechischen Wortes „Eidolon". Plotin sagt, daß die Seele ein Logos des Nus ist, und daß der Körper ein Eidolon, ein Zeichen der Psyche ist. Doch hier müssen wir uns bloß mit diesem Hinweis begnügen. Unserer Überzeugung nach aber hat Hegels Begriffsbildung in der plotinischen Philosophie etwas durchaus Korrespondierendes. Nur der Begriff der Geschichte würde die einzige Ausnahme ausmachen. Denkt man aber daran, daß die Geschichtsphilosophie Hegels sich in absoluter und durchgängiger Beziehung zu seiner Logik verhält, ja, daß die Geschichtsphilosophie eine Anwendung der Logik auf die Geschichte ist, so wird man diesen Unterschied nicht mehr für maßgebend halten.

Dem Logos schreibt also Plotin alles Schaffen in der Natur zu. Die Frage aber, welche uns hier grundsätzlich interessiert, ist: Wie kann der immanente Logos in der Natur, welcher doch nicht mit Bewußtsein begabt gedacht wird, sich auf Theorie beziehen, d. h., wie kann alles Schaffen in der Natur wegen der Theorie, ja sich selber wegen der Theorie in der Natur entfalten? Daß hier Theorie etwas ganz Metaphysisches bedeutet, haben wir schon angedeutet. Das poietische und das theoretische Moment, beides in der ursprünglichen Bedeutung genommen, werden aufs Engste

miteinander verbunden und zwar im Gegensatz zum Praktischen. Der Begriff oder der Logos, soweit er in der Natur bildend gedacht wird, kann nach Plotin deswegen in einem theoretischen Verhalten zu sich selbst gedacht werden, weil er in sich, d. h. in seiner Identität bleibt, trotzdem er der Grund der Poiesis einer lebendigen Einheit ist, wie der Organismus oder die Pflanze. Das Sichbewegende ist nach Plotin nicht der Begriff oder der Logos selbst, sondern nur das materielle Substrat, worauf sich der Begriff bezieht, und worin er sich lebendig vollzieht. Im praktischen Verhalten ist zwar die Praxis, also die sittliche Handlung nach dem Begriffe gerichtet und nach dem Logos vollzogen, sie bleibt aber unter allen Umständen etwas Anderes als der Logos, wonach sie sich richtet. Denn solange der Logos in sich oder in der Praxis immanent gedacht wird, d. h. solange er von der Praxis nicht getrennt wird, kann es keine Praxis geben, sondern er verhält sich nur zu sich, d. h. er steht in der Beziehung der Identität zu sich und damit betrachtet er sich, nach Plotin, selber.

Alles Logische, soweit es sich in der transzendenten Sphäre der unsinnlichen Welt unterbringen läßt, also nicht, soweit es der Natur immanent gedacht wird, ist deswegen theoretisch, weil es sich erkennen, betrachten, durch die einfache Theoria anschauen läßt. Darunter fällt das ganze Reich des Noetischen und dasjenige des Psychischen, soweit es nicht als bildend in der Natur gedacht wird. Also von der menschlichen Psyche aus betrachtet, soweit sie erkennend und anschauend sich bezieht, müssen die Grenzen des Theoretischen da gesetzt werden, wo die Grenzen der menschlichen Psyche aufhören; alles, was unter dem Sein der menschlichen Psyche liegt, sollte demnach als alogisch und als atheoretisch gelten. Und dennoch faßt Plotin die Natur als Logos, und zwar nicht im Sinne der modernen Naturwissenschaft, wonach die Natur nichts anderes als die Gesetzgebung der Vernunft bedeutet, sondern in einem absolut objektiven Sinne, d. h. in einer Beziehung zu einem allgemeinen Logos, welcher nicht nur das Menschliche, sondern zugleich auch alles Außer-menschliche umfaßt und durchdringt. Kann das Logische in der Natur sich selber betrachten, wie es in der Vernunft möglich ist? Die Natur kann für uns nicht in diesem Sinne theoretisch sein, in dem ein logisches Bewußtsein es ist, d. h. sie kann nicht sich selbst betrachten.

Die Grundvoraussetzung Plotins, worauf sich diese seine Ansicht über die Natur gründet, ist, daß alles in sich Bleibende, alles schlechthin Identische, etwas Logisches sein muß. Die Natur ist in ihrer Form etwas durchaus Identisches, also ist sie in einem logischen und damit theoretischen Verhältnis denkbar, und zwar immanenter Art. Alles Leben ist nach Plotin nicht nur bildend, sondern zugleich logisch. Ja, Leben und Logos sind Wechselbegriffe. Der Begriff des Schaffens in der Natur darf uns deswegen nicht daran hindern, die Natur als Logos anzusehen, weil Schaffen nach Plotin nichts anderes bedeutet, als daß die Natur so zu sein hat, wie sie ist; mit anderen Worten, Schaffen ist das Sein in der Identität oder die Identität im Sein. In diesem Sinne ist also die Natur ein Resultat oder eine Funktion des Logos oder eine Theorie. Und weil sie etwas Theoretisches ist, deswegen schafft sie. Die Poiesis ist demnach identisch mit der Theoria. Die Poiesis ist deswegen von der Praxis zu unterscheiden, weil Poiesis und Objekt eins sind, oder weil Logos und Sein in absoluter Identität sich verhalten, während bei der Praxis Sein und Sollen auseinanderklaffen, und das Sein niemals den Logos absolut erreichen kann. In dem Begriffe der Poiesis hingegen fallen Sein und Sollen zusammen; denn die Natur ist das, was sie sein soll, oder wie Plotin sich ausdrückt, „Schaffen ist so zu sein, wie es (die Natur) ist". Man kann deswegen nicht von einem Zwecke in der Natur in diesem Sinne sprechen, indem man etwa in einem sittlichen Verhältnis davon spricht. Wenn man aber trotzdem nach einem Zwecke des Schaffens in der Natur fragt, so kann darauf nicht anders geantwortet werden, als daß die Natur deswegen keine Zwecke setzen kann, weil sie sich selber Zweck ist, d. h. sie ist, was sie ist, weil sie ist. Plotin läßt auf diese Frage nach dem Zwecke in der Natur die Natur selber antworten," er (der Fragende) sollte nicht darnach fragen, sondern nur stillschweigend einsehen, wie ich selber schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Was aber einsehen? Daß das Werdende mein eigenes Schauspiel, d. h. der Gegenstand meiner Betrachtung ist."

Der objektive Sinn aber dieser personifizierterweise ausgedrückten Sätze ist, daß die sogenannte Natur nichts anderes

als Seele ist, welche wiederum als eine Setzung und eine Erzeugung eines wertvolleren Prinzips aufgefaßt werden soll. Es ist die Seele in ihrem absoluten Leben, welche als der Grund der Natur gilt. Es wird dabei unterschieden von Seele noetischer Art und Seele bildender Art. Dennoch wird die zweite Art von Seele so gedacht, daß sie in sich ruht, und damit, soweit das Insichruhen als etwas Logisches und etwas Theoretisches gedacht wird, in einer Selbstbetrachtung sich selber genießt, indem sie weder nach dem Sein, noch nach dem Nichtsein strebt, d. h. indem sie weder nach dem vorhergehenden, noch nach dem folgenden Prinzip sich richtet. In dieser Stasis in sich sieht Plotin den Grund nicht nur ihrer Logizität im üblichen Sinne, sondern zugleich ihrer Selbstbetrachtung, welche wiederum aber nicht als absolut gedacht wird, d. h. es scheint so, als ob sie eine Selbstbetrachtung vollzöge. Deswegen wird die Selbstbetrachtung und die Selbstempfindung der Natur als eine im Schlafe sich vollziehende gedacht, d. h. das Verhältnis zwischen der Selbstbetrachtung und der Selbstempfindung der Natur und der Selbsterkenntnis und der Selbstanschauung des Subjekts ist so zu denken, wie die Beziehung zwischen dem Im-Schlafe-sein und dem Wach-sein. Darin, in dieser Selbstanschauung und Selbstbeziehung, ruht die Natur, weil sie in sich bleibt.

Die Theorie, worin das Sein vonseiten der Seele geschaut wird, ist auch für die Selbstanschauung der Natur ein Urbild, d. h. die Selbstanschauung in der Natur ist ein schwaches Abbild dessen, was in der reinen Theorie vor sich geht. Das Erzeugnis der Natur im Verhältnis zum Erzeugnis der reinen Theorie ist deswegen ein schwaches, d. h. kaum in seiner Logizität haltbares Etwas. Das Ganze der Natur ist also als eine schwache Theorie eines schwachen Gegenstandes, d. h. die Schöpfung in der Natur ist selbst theoretisch, in einem kaum faßbaren Sinne, zu verstehen. Das Streben nach Einheit erreicht damit bei Plotin seine letzte und restlose Erfüllung. Solange die Natur als ein System für sich, d. h. bloß nach mechanischen Gesetzen gedacht wird, ist die Einheit des philosophischen Systems nicht vorhanden. Durch das Hereingreifen der Seele wird die Natur nicht nur für sich als Einheit gedacht, sondern es wird damit zugleich die absolute Einheit der Welt vollzogen. Das Noetische, soweit dies in die Natur einerseits hineinreicht,

und das die Natur selbst konstituierende Psychische andererseits, sind die zwei Voraussetzungen der Einheit.

Wenn nach dem Grunde der Natur, in weiterer Hinsicht, gefragt werden sollte, d. h. nach einer transzendenten Ursache der immanenten Schöpfung in der Natur, so kann darauf nach Plotin nur die eine Antwort gegeben werden: Das Psychische Prinzip überhaupt ist der Grund der Natur. Dies Prinzip, soweit es in seiner metaphysischen Beziehung zum Nus gedacht wird, indem es sich, nach dem Gesetze des Eros sich richtend, mit der Fülle der reinen Vernunft erfüllt hat, und selber dadurch zu einem theoretischen Ganzen geworden ist, wird dann als der Grund der Natur angesehen. Anders ausgedrückt: die Weltseele, in ihrer reinen Beziehung zur reinen Vernunft gedacht, kann deswegen als der transzendente Grund der Natur angesehen werden, weil nach dem Gesetze des Erfüllt- und Vollkommenseins — und darin liegt der eigentliche Bestand der Weltseele — sie notwendig zu einer neuen Setzung kommen muß. Alles Vollkommene — dies ist eine Grundvoraussetzung der plotinischen Begriffsbildung — geht über sich hinaus und bringt immer ein anderes aus sich hervor, welches ihm zwar verwandt, aber dem Werte nach geringer ist. Da die Weltseele in ihrer Beziehung zum Weltnus, zur Weltvernunft, ein theoretisches Ganzes, eine logische Totalität ausmacht, deswegen ist dann nach dem Gesetze der Zeugung notwendig, daß auch das aus ihr hervortretende Andere in sich theoretisch sei, wobei natürlich immer an die plotinische Bedeutung der Theorie gedacht werden muß.

Wie die Techne, d. h. die auf Grund von Ideen ausgebildete Funktion des Verstandes, notwendig zur Schöpfung und zur Gestaltung eines Gegenstandes kommt, also plotinisch gesprochen: sie dann zur Schöpfung kommt, wenn sie vollkommen ist, oder zur Selbstmitteilung dringt, indem sie sich einem Lehrling mitteilt, ebenso muß das Verhältnis von vernünftiger und nichtvernünftiger Seele gedacht werden. Das Eine bezieht sich auf das Andere, soweit das Andere fähig ist, die Beziehung einzugehen, und die Momente, welche das Eine charakterisieren, in sich aufzunehmen. Das Eine und das Andere aber in der Weltseele müssen nicht für sich, sondern zu sich selbst gedacht werden, d. h. indem das Eine sich in ständiger Beziehung

zur reinen Vernunft hält, wird das Andere dadurch schon noetisch beleuchtet und, soweit dies möglich ist, vom Einen durchdrungen, und dadurch teilt es das Leben einem Neuen mit, nämlich dem Nichtseienden. Das Nichtseiende wird dann in seiner Totalität vom belebenden Prinzip durchdrungen, d. h. es ist ewig vom anderen Prinzip beherrscht. Die Bildung vollzieht sich auch hier im gleichen Sinne, wie die Erzeugung der Seele überhaupt vom Nus geschieht, nämlich so, daß das Eine in sich bleibt und daß das Andere trotzdem, ja gerade weil es gesetzt wird, nicht die Qualität des Einen aufweisen kann; denn sonst wären sie keine Anderen.

Die Schöpfung in der Natur wird damit in direkte Beziehung zum Wesen der Welt überhaupt gesetzt. Das Ganze wird dann als eine alldurchdringende Funktion, ἐνέργεια, angesehen, welche wiederum auf eine alles anschauende Theoria zurückzuführen ist. Andererseits muß aber innerhalb dieses Ganzen unterschieden werden, und zwar nicht nur die Stufen der Schöpfung, sondern auch die der Theorie, weil Schöpfung und Theorie sich wechselseitig verhalten. Der Grund, weshalb Plotin auch das Erzeugnis einer nach der Theorie gerichteten Praxis theoretisch nennt, liegt darin, daß jedes Erzeugte, trotz aller Andersheit, irgendwie in einer homogenen Beziehung zu seinem Ursprunge gedacht werden muß. Deswegen wird das Erzeugnis der Natur, also die Schöpfung selbst, als etwas Theoretisches angesehen, weil sie ihren Grund in der Erfüllung der Weltseele mit der reinen Vernunft hat. Die Natur wird somit bei Plotin im Gegensatz zu allen geistigen Strömungen seiner Zeit und besonders zum Christentum absolut positiv gewertet. Auch darin ist Plotin in der griechischen Weltanschauung geblieben. Wenn das Christentum außerdem den Begriff der Praxis in den Vordergrund stellt, so wird das Praktische bei Plotin zu etwas Vorläufigem herabgesetzt. Das Praktische ist nur eine andere Weise des Theoretischen. In dieser Hinsicht entfernt sich wiederum Plotin von Platon.

Die Welt der Natur und die Welt des sinnlichen Seins werden damit auf einen theoretischen Grund zurückgeführt. Das Telos alles Praktischen liegt in der Theorie oder in dem Theorema, d. h. das Praktische setzt nicht nur das Theoretische voraus, um überhaupt vollzogen werden zu können, sondern das Vollzogene

selbst muß als etwas Theoretisches aufgefaßt werden. In dieser Logizität alles Praktischen liegt auch der Grund, weshalb theoretisch unbegabte Menschen sich zur praktischen Welt hinwenden, um in ihr das, was sie nicht in der Theorie anschauen können, in einer sinnlichen Form zu betrachten. Der Drang zum Anschauen eines Gegenstandes, der seiner Natur nach theoretisch ist, und die Sehnsucht, sich mit der Fülle des Theoretischen zu erfüllen, ist auch in der praktischen Betätigung das zu Grunde liegende Prinzip. In jeder Hinsicht wird die praktische Betätigung entweder ein Resultat der Theorie oder eine abgeschwächte Theorie selbst sein müssen; denn niemand würde, nach Plotin, sich an die sinnliche Welt, also an die Welt des Scheins wenden, um dort ein Etwas in trügerischer Form anzuschauen, wenn er imstande wäre, sich in der Welt des Seins anschauend und erkennend zu verhalten.

Die Einheit des Gegenstandes überhaupt wird allein in der unsinnlichen Welt erkannt, während man in der sinnlichen Gestalt nur etwas Zerstückeltes, Einzelnes und Vergehendes anschauen kann. Das Praktische, mag es sittlich oder technisch sein, soweit es sich in der sinnlichen Welt manifestiert, ist nach Plotin Etwas ohne absolute Einheit und bildet keine in sich ruhende Totalität. Das Praktische oder das Technische wird hervorgebracht, um erkannt zu werden, oder mindestens, um an ihm das unsinnliche Urbild zu erkennen, oder anders ausgedrückt, damit es von der Seele leichter aufgenommen wird. Alles aber, was man in der Seele und durch die Seele anschaut, ist theoretisch. Man kann noch einen Grund anführen, der die Bedingung des Praktischen ausmachen würde, nämlich, daß die Tat deswegen vollzogen wird, weil sie vollzogen werden soll, oder weil es gut ist, daß sie vollzogen wird. Das Gute aber ist bei Plotin zwar über alles Theoretische hinaus, aber doch wiederum nicht in diesem Sinne sittlich, wie wir es nach Kant verstehen würden. Plotin sagt: das Gute, soweit es in der Seele angetroffen wird, d. h. soweit es deswegen vollzogen wird, um in der Seele selbst zu bleiben, d. h. soweit es ihr immanent gedacht wird, ist der Betrachtung unterworfen.

Auf diese Weise wird das Praktische ins Theoretische umgewandelt. Alles, was in der Seele liegt oder von der Seele aufgenommen wird, ist Logos, selbst dann, wenn er nicht ausgesprochen wird. Die erkennende Seele ist selber Logos und kann demnach nur den Logos selber

erkennen. Alles andere, d. h. alles Nichtlogische, Nichttheoretische, liegt nach Plotin außerhalb des Bereiches der Seele und fällt mit dem Nichtseienden zusammen. Die Aussprache des Logos ist nicht einmal notwendig, sondern die Psyche erreicht ihren rein logischen Verkehr mit sich selbst, wenn sie nichts sucht, als sich selbst und mit sich selbst sich unterhält, wobei natürlich die Feststellung des Logos nicht ausgesprochen, aber dennoch innerlich vollzogen und sich selbst gegenüber ausgesprochen wird. Es ist das Selbstgespräch der Seele in ihrer logischen Selbstbeziehung. Das Verhältnis von Logos und Psyche muß als unendlich differenzierbar gedacht werden, d. h. so, daß darin der Gegenstand sowohl wie das Subjekt sich unendlich annähern, bis sie absolut, d. h. fraglos korrespondieren. In diesem Sinne allein kann von Erkenntnis gesprochen werden. Solange der Gegenstand transzendent, d. h. jenseits des Bereichs der Psyche bleibt, handelt es sich immer nicht nur um zwei verschiedene Sphären, sondern zugleich um zwei verschiedene Qualitäten. Die absolute Erkenntnis ist nach Plotin erst dann gegeben, wenn das Eine in das Andere vollkommen eingeht, oder wenn beide „eins" werden.

Das einfache Vorhandensein eines logischen Gegenstandes in dem Bereiche der Seele, d. h. das bloße Begreifen, wobei das Eine und das Andere sich als fremdartige Momente gegenüber stellen, kann niemals, nach dieser Erkenntnistheorie, Erkenntnis genannt werden. Deswegen kann man bei Plotin nicht von einem Rationalismus sprechen, sondern, wenn von der Logizität der Welt und von der ihr absolut entsprechenden Theorie bei ihm die Rede ist, muß man den Logos sowohl, wie die Theorie absolut metaphysisch fassen. Die Seele und der Logos müssen in absoluter Gemeinsamkeit gedacht werden. Nur dann ist die Psyche imstande, das Wesen des Logischen zu verstehen, und es auch auszusprechen. Es soll das Prinzip der Affinität gerade in diesem Bereiche der Erkenntnis seine absolute Erfüllung finden. In der Aussprache aber, in der rationalen Formulierung wird das, was vor der Aussprache in der Seele ruhte und mit ihr eine Einheit bildete, als ein Anderes herausgestellt, d. h. es wird objektiviert. Aber schon durch das Rationalisieren ihres Inhalts wird die Homologie von dem Einen und von dem Anderen gesprengt, d. h. sie wird negiert. Die Homologie von Psyche, welche ebenfalls als Logos, der begreifend gedacht

wird, und vom Logos, dem begriffenen Gegenstande, ist das Ziel aller wahrhaften Theorie und aller Philosophie. Sobald aber diese Homologie aufgehoben wird, und dies findet statt bei der Rationalisierung des Verhältnisses von objektivem und subjektivem Logos, wird der Psyche ihre Fülle entzogen. Die Psyche bezieht sich zwar notwendig auf den ihr entgegen getretenen Gegenstand und begreift ihn auch, aber nur zum Zwecke des Wiedererkennens, des Sich-daran-von-neuem-bildens. Diese Rationalisierung ist nach Plotin identisch mit dem praktischen Verhalten, wobei die Psyche die sie konstituierende Form auf die Außenwelt anwendet. Beide Mal handelt es sich um eine Äußerung einer theoretischen Form, eines Logos.

Trotzdem ist die Äußerung alles Theoretischen, oder selbst Praktischen, d. h. die Objektivierung der theoretischen oder der praktischen Form, welche in ihrer Reinheit mit der Seele in Einheit lebt, auch nach Plotin selbst notwendig. Das Hin- und Herbewegtwerden, d. h. das Herausgehen aus der Einheit und das Hineingehen in die Vielheit ist auch nach Plotin wie nach Platon eine unumgängliche Methode, um der Psyche die Welten des Seins, sowie des Nichtseins näher zu bringen. Das Allein-in-sich-bleiben, ohne in die Vielheit überzugehen, ist nicht denkbar, ohne vorher den Weg der Vielheit gegangen zu sein. In diesem Sinne der Einheit und der Vielheit muß auch das Philosophieren Plotins erkannt werden. Die Vielheit muß in ihrem Wesen erkannt werden, deswegen kann Plotin nicht mit anderen Arten des Mystizismus in Verbindung gebracht werden, ohne daß ihm damit Unrecht getan würde. Plotin bleibt trotz aller Einheit im Grunde doch in der Sphäre des Logos, worin er zwar auch eine Identität vom Einen und Anderen fordert, aber diese wiederum dadurch aufhebt, daß er zur Mitteilung hindrängt. Das Ganze seines Philosophierens ist in einer absolut rationalen Weise dargestellt und hat nichts mit den Unbegreiflichkeiten der gewöhnlichen Mystik oder mit den orientalischen Ausdrucksweisen zu tun.

Die Mitteilung ist nach Plotin das besondere Merkmal der logisch durchdrungenen Seele. In der Mitteilung verhält sich natürlich wiederum die Seele als in einer Selbstanschauung, also wieder als in einer Theorie in seinem Sinne. Nur soll die Mitteilung die vollkommene Noologisierung der Seele voraussetzen; denn dann ist sie um so vollkommener.

Wenn als nach einem Telos im Weltganzen gefragt wird, so ist dies darin zu sehen, daß das Weltganze in seiner makrokosmischen sowohl, wie auch in seiner mikrokosmischen Konstitution, zum Zwecke der allgemeinen Theorie geschaffen worden ist. Die Konstitution des Menschen besonders, auch in seiner sinnlichen Seite, wird dann so gedacht werden müssen, als ob sie wegen dieses Grundes oder zum Zwecke dieses Zieles geschaffen worden ist. Die Sinne werden in dieser Hinsicht teleologisch gedacht, d. h. sie sind da zum Zwecke der Erkenntnis. Die Schöpfung in der Natur ist deswegen theoretisch, weil sie sich in einer Form vollzieht. In der Poiesis ist die Form das Entscheidende. Darin liegt nicht nur der Grund der Schöpfung, sondern zugleich auch der der Erhaltung derselben. Ja in der Erhaltung der Formen der Natur sieht Plotin ihre eigene Selbstanschauung. Auch das Böse, soweit es vom Menschen kommt und in einem Fehlen oder Verfehlen besteht, hat seinen Grund in der Theorie, d. h. es entsteht, so bald man sich vom Theoretischen abwendet, oder weil man das Theoretische nicht in seiner Reinheit erfaßt hat; so erklärt Plotin auch alle unschöne Kunst. Das Kunstwerk ist nicht schön, weil der Künstler seine Idee nicht total und rein erkannt hat. In dem Verfehlen der Form muß auch der Grund alles nichtgesollten, also sinnlichen Eros erblickt werden. Das, was der Liebende zum Gegenstande seiner Sehnsucht hat, ist das reine Eidos. Aus Unkenntnis des wahren, des unsinnlichen Eidos stürzt sich der Eros in die trügerischen Gestalten der Welt des Scheins.

Alles Negative hat dann seinen Sinn allein in der Subjektivität, d. h. das Negative entspringt aus dem unangemessenen Verhältnis des Subjekts zum Objekte. In der unsinnlichen Sphäre, worin das wahrhaft Seiende in ewiger Identität ruht, kann unmöglich etwas Negatives untergebracht werden. Das Unsinnliche bei Plotin wird in ähnlicher Weise wie bei Lask gedacht, wobei wir nicht an andere Berührungen Lasks mit Plotin erinnern wollen. Lask sagt: „Wie am Geltungsartigen, wenn es als das Anerkennungswürdige betrachtet, also auf die ihm Hingabe gewährende Subjektivität bezogen wird, das Wert- und weiterhin das Normmoment hervorspringt, wie die Subjektivität dem werthaft Entgegengeltenden ein Substrat darbietet und sich dadurch Wert auf sie selbst zu übertragen scheint, wodurch überhaupt der Anschein des über der Wirklichkeit

schwebenden und sich in ihr „realisierenden" Wertes entsteht, es nicht nur wertartiges Gelten, sondern auch wertvolle Wirklichkeit gibt; wie ferner, angestiftet durch die Subjektivität, der Gegensatz von Wert und Unwert entspringt u. a." L a s k unterscheidet ein genügendes und ein versagendes Subjektverhalten; in dem ersten liegt der Grund zur Wahrheit, in dem Zweiten der zur Falschheit. Auch der Unterschied von Gut und Böse führt L a s k auf das Verhalten des Subjekts zum Objekt zurück. P l o t i n sagt, „die Verfehlungen in den werdenden oder der durch die praktische Tätigkeit erzeugten Gegenständen, also in der Natur sowohl, wie in der Kultur sind V e r k e n n u n g e n des Gegenstandes."

Wie das Ganze aber, obwohl als Zugleichsein, dennoch in einer Reihe von Stufungen gedacht wird, so soll die Theorie, soweit sie mit dem objektiven Sein verbunden ist, als eine stufenmäßige Klärung gedacht werden, d. h. die Theorie ist zwar in der Natur vorhanden, aber je mehr man sich von der Natur entfernt, desto reiner wird man in der Theorie. Das Ende dieses t h e o r e t i s c h e n P r o z e s s e s nach der Richtung des Unsinnlichen hin, ist das Übersinnliche, oder das Eine, während das Ende nach der s i n n l i c h e n R i c h t u n g die Erscheinung oder das Nichtsein ist. Man würde vielleicht die Materie als das Ende des Prozesses nach der sinnlichen Richtung hin ansehen wollen. Aber, wie wir anderswo gesehen haben, ist die Materie kein sinnliches, sondern ein unsinnliches Etwas.

Das Verhältnis von Objekt und Subjekt in der Natur, d. h. zwischen Inhalt und Form wird so gedacht, daß die Form in der Schöpfung sich selber anschaut, oder sich selber erhält. E r h a l t u n g u n d T h e o r i e f a l l e n h i e r z u s a m m e n. Die Erhaltung in der Natur weist auf das Agathon hin. Das Verhältnis von Inhalt und Form in der psychischen Welt wird so gedacht, daß der Inhalt, also der Gegenstand der Betrachtung der Seele, und die Form, also die Seele selbst, nur durch langen Verkehr und ständige Beziehung zu einander zu einer V e r e i n i g u n g, oder zu einer H o m o l o g i e gelangen. Man muß dies Verhältnis und diese Art der Vereinigung scharf von der Beziehung, welche innerhalb der absoluten Vernunft stattfindet, wo das Sein mit dem Denken identisch ist, trennen. In der Be-

ziehung der Seele zum Sein, d. h. solange die Seele noch nicht im reinen Denken aufgehoben ist, bleibt die Zweiheit von Betrachtenden und Betrachteten aufrecht erhalten.

Von der Natur also bis zur absoluten Vernunft handelt es sich um nichts anderes als um eine Vereinigung vom Einen und vom Anderen, nur daß die Vereinigung jeweils einen Grad aufweist. In der absoluten Vereinigung wird der Gegenstand, das Theorema, vollkommen aufgehoben; es bleibt noch eine totale Theorie, d.h. ein absolutes Leben. Der Gegenstand in den anderen Betrachtungsweisen der Psyche ist in einem Anderen, nämlich in der Psyche. Deswegen können wir hier nicht von einem absoluten Leben sprechen. Des absoluten Lebens Eigenschaft ist, daß es selbst ist, also allein ist, nicht daß es in einem Anderen oder für ein Anderes ist. Hier allein dürfen wir eigentlich vom theoretischen Leben sprechen, d. h. das Leben der Theorie ist niemals identisch mit dem biologischen, aisthetischen oder psychischen Leben, sondern es liegt in einer ganz anderen Sphäre und ist von einer ganz anderen Art. Plotin betrachtet auch die anderen Arten des Lebens, also die vorhergenannten, als theoretische Funktionen oder Arten der Theorie, aber das Theoretische liegt hier nur in dem immanenten Verhältnis, welches den Grund dieser Lebensarten ausmacht, es liegt in dem immanenten Logos. Alles Leben ist nach Plotin Logos. Das reinste Leben ist auch der reinste Logos. Die Noesis als die Handlung der absoluten Vernunft ist das erste Leben und der erste Logos. In diesem Sinne kann man von einem „Anfang des Logos" sprechen. Dies Leben des Logos hat man vor Augen, wenn man sagt: „Im Anfang war der Logos."

Wenn man den plotinischen Gedanken von der Allgegenwart des Logos mit der christlichen Formulierung des Problems des Logos vergleicht, so sieht man, daß bei Plotin der Logos zwar der Grund der Dinge ist und als überall seiend gedacht ist, aber er wird immer in Graden gedacht. Während die christliche Formulierung nur vom ersten Logos, also von dem absoluten, spricht; von einem Logos in der Natur will die christliche Formulierung nichts wissen.

Das erste Leben wird zum Grunde des zweiten Lebens, d. h. der Nus wird zum Grunde der Psyche, so wie die Psyche zum Grunde der Natur wird. Jeder dieser Arten des Lebens ent-

spricht eine Art des Logos oder der Noesis. Auch von dieser Seite her betrachtet ist das Ganze wegen der Theorie, oder es ist selbst die Theorie. Wenn also das wahre Leben in der absoluten Erkenntnis liegt, und wenn die absolute Erkenntnis mit dem wahren Leben identisch ist, so ist hierbei vor allem an die Identität von Theoria und Theorema, d. h. von Betrachtung und Betrachtetem zu denken.

Und dennoch ist der Prozeß des Philosophierens damit noch nicht zu Ende. Es soll etwas gedacht werden, welches selbst über dieser noetischen Einheit liegt. Es soll darnach gefragt werden, weshalb diese noetische Einheit da ist, oder was dasselbe ist, worin der Grund der Einheit liege. Daß aber diese Frage logisch, oder gar noetisch, nicht gestattet ist, daß der geforderte Grund nicht noetisch sein kann, dies soll eingesehen werden. Es ist nicht der logische Grund der Einheit, wonach hier gefragt wird, sondern der axiologische oder richtiger der agathologische Grund des Daseins dieser Einheit. Die Frage ist also teleologisch. Die Einheit vom Gedachten und vom Denkenden muß ihren Grund in dem Einen haben.

Literatur-Angabe.

C. A. Brandis, **Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie,** III, 2, Berlin, 1866.

Karl Hermann Kirchner, **Die Philosophie des Plotin,** Halle 1854 (besonders zu empfehlen).

Eduard Zeller, **Philosophie der Griechen,** III. Teil, Abt. B.

Arthur Richter, **Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin,** Halle 1867.

— **Die Theologie und Physik des Plotin,** Halle 1867.

H. F. Müller, **Plotins Forschung nach der Materie,** Nordhausen 1882.

— **Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Plotins,** Bremen 1884.

— **Dionysios, Proklos, Plotinos,** Münster i. Westf. 1918 (besonders zu empfehlen).

— **Plotinische Studien,** „Hermes", Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin 1913 — 1917.

— **„Sokrates",** Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1914—1916, Berlin.

— Aufsätze über Plotin in der Zeitschrift „Philologus" 1913, Rhein. Museum 1915 — 1916, „Hermes" 1916 — 1919, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Teubner, Leipzig 1914 — 1915, Germ. Romanische Monatsschrift 1915.

A. Drews, **Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,** Eugen Diederich, Jena 1907.

Henry Guyot, **L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'a Plotin,** Paris Felix Alcan 1916.

F. Thedigar, **Plotin-Aufsätze** 1917 — 1925 in „Hermes" Berlin.

Konstantinos Logothetes, **Die Psychologie Plotins,** Athen 1922 (in griechischer Sprache, besonders zu empfehlen).

K. H. E. De Jong Brill, **Hegel und Plotin,** Leiden 1916.

H. van Lieshout, **La Théorie Plotinienne de la vertu,** Paris, librairie des jeunes 1926.

René Arnou, **Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,** Paris Librairie Felix Alcan.

— **Etude de détail sur le vokabuleur et la pensée des Enneades de Plotin,** ebendaselbst.

Emile Bréhier, **La philosophie de Plotin,** Paris Biovin et Cie.

Von Dr. Johannes Theodorakopulos erschienen ferner:

Platons Dialektik des Seins (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, Num. 13). Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1927.

Θεωρία τοῦ λόγου ἢ γνωσεολογία, Μέρος Α. Ἐκδοτικὸς καὶ τυπογραφικὸς οἶκος „Ο ΚΟΡΑΗΣ" Ἀθῆναι, 1928.

Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου, Ἀθῆναι 1928, ebendort.

Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, Ἀθῆναι, 1928, ebendort.

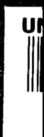
Theodorakopulos
Plotins Metaphysik
des Seins
919361

H. E. Koenig
Barrington, Ill

JAN 3 1950 C. W. MacLean
JAN 24 1950 Fac.

J. Alderink
JAN 19 1967 5107 Blackstone

FEB 9 '67 RENEWED




UNIVERSITY OF CHICAGO
48 455 312